

KUTSU TODELLISEEN ITSEYTEEN:

WILLIAM JOHNSTONIN MYSTIIKAN TEOLOGIA

Raimo Kuismanen

VÄITÖS

Esitetään Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan suostumuksella
julkisesti tarkastettavaksi auditoriumissa XII
lauantaina 28. huhtikuuta 2018 klo 10.

Helsinki 2018

Kannen kuva:

Luonnonkukkia Gorotan niemellä, Rebun, Japani. www.istockphoto.com.

ISBN 978-951-51-4140-8 (nid.)

ISBN 978-951-51-4141-5 (PDF)

Unigrafia Oy
Helsinki 2018

Tiivistelmä

Tämän väitöstutkimuksen tehtävänä on ollut selvittää jesuiitta William Johnstonin (1925–2010) käsitys mystisestä kokemuksesta essentialistisen ja konstruktivistisen kannan avulla. Essentialistisen position mukaan mystinen kokemus yhdistää uskontoja, eikä selity täysin taustastaan käsin, mikä viittaa välittömään kontaktiin perimmäisen todellisuuden kanssa, kun taas konstruktivistisen kannan mukaan mystinen kokemus ehdollistuu kokijansa historiallisesta, kulttuurisesta ja uskonnollisesta ympäristöstä käsin. Systemaattisen analyysin metodilla tehdyn tutkimuksen perusteella selvisi, että Japanissa jesuiittana toimineen Johnstonin mukaan mystiset kokemukset eivät ole sisällöltään samoja eri uskonnoissa. Silti perimmäinen todellisuus on Kristus-todellisuutta.

Tutkimustehtävän tausta oli uskontojen välinen vuoropuhelu, jossa Johnston on ollut mukana buddhalais-kristillisen uskontodialogin edustajana. Tutkimuksessa kartoitettiin hänen ajattelunsa peruspiirteitä ja haettiin vastauksia tutkimustehtävään kolmen hänen teoksistaan nousevan teemakokonaisuuden avulla. Näitä olivat ihmisyyden täyttymys, kristologia teologisten käsitysten kuvaajana sekä hänen mahdollisesti omaksumansa vaikutteet muista uskonnoista.

Johnston piti ihmisyyttä uskontojen kohtaamisen keskuksena. Todellinen itseys (*true self*) kuvasi kaikkien ihmisten yhteistä päämäärää, johon saadaan kutsu Jumalalta. Uskontoja yhdistää usko (*faith*). Se on sisäisesti koettu muodoton heräte kohti perimmäiseksi ymmärrettyä. Sekä todellinen itseys että usko ilmaistaan eri uskonnoissa vaihtelevin ja keskenään ristiriitaisinkin tavoin. Näitä oppikokonaisuuksia Johnston kutsui uskomuksiksi (*belief*). Konstruktivistinen uskomus antaa ilmaisun essentialistiselle uskolle. Tämä tarkoittaa sitä, että mystisessä kokemuksessa on aina kunkin uskomuksen uskolle luoma sisältö. Siksi mystinen kokemus on kulloisenkin taustansa tuote huolimatta perimmäisyyden kohtaamisen tunnosta.

Vaikka mystisillä kokemuksilla on eri sisältö, niissä kohdataan Jumalan läsnäolo kaiken takana. Tämä käsitys perustuu Johnstonin ajatukseen rakkaudesta Jumalan olemuksena (*Being-In-Love*) ja Jumalasta olemassaolona. Uskontojen eri tavoin ilmaisema ja totena pitämä tosioleva on perimmältään Kristus-todellisuutta myös toisen uskonnon piirissä. Mystinen olemattomuuden, tyhjyyden ja täyttymyksen kokemus kytkeytyy kenoottisen ja kosmisen Kristuksen metaontologiseen läsnäoloon. Todellinen itseys saavutetaan syvimmin tässä Kristus-yhteydessä.

Johnston on saanut ajatteluunsa vaikutteita meditaatioliikehännästä ja jungilaislähtöisestä kuvauksesta ihmisen mielen rakenteesta. Hän käyttää ja ilmaisee teologisia ajatuksiaan teihardialaisilla ja lonerganilaisilla ajatuskuluilla ja luo niiden avulla kokonaisnäkemystä uskontorajat ylittävästä tavasta olla vuoropuhelussa uskontojen kesken. Hän on nostanut esiin keskeisiä uskontovuoropuhelun teemoja, mutta aiheiden käsittely on paikoin jäänyt kesken eikä aina ollut riittävän tarkkaa. Johnstonin perimmältään klassisesta mystiikan teologiasta nousevan ajattelun rinnalla ja tulkitsijana on runsaasti toisista uskonnoista haettuja virikkeitä. Niiden avulla kyseenalaistetaan vanhaa, avataan uusia näkökulmia ja sanoitetaan uudelleen ihmisyydessä koettua pyrkimystä kohti täyttymystä ja tosiolevaa. Ei voida kuitenkaan päätellä, että näissä yhteyksissä perinteisesti kristillinen ajatus olisi heikentynyt tai vaikuttanut kristinuskon tulkintaan.

Abstract

The aim of this study was to evaluate William Johnston's, S. J. (1925–2010), idea of the mystical experience, with the help of essentialist and constructivist positions. According to the essentialist approach, the mystical experience represents a universal or non-contextual dimension between religions and cannot be reduced to the background, which indicates a direct contact with an absolute principle. The constructivist position asserts that the mystical experience is a product of its historical, cultural and religious context. Using the method of systematic analysis, it became clear that according to Johnston, the contents of mystical experiences are not identical between religions. However, this Jesuit, who was active in Japan, came to the conclusion that the ultimate reality is Christ-reality.

The background of this study was dialogue between religions, where Johnston's contribution has concentrated on Buddhist–Christian dialogue. This study identified his most fundamental thoughts and gave answers to the task of the study with three themes drawn from his writings. These were, the fulfillment of human life, Christology as an expression of his theological ideas, and the possible influences of other religions on his ideas.

For Johnston, humanity was the meeting point of religions. The *true self* described the essentialist goal of man, being called to it by God. Religions are united by *faith*, which is an inner formless incentive towards the ultimate referent. Both the true self and faith are expressed in religions in various and conflicting constructivist fashions. Johnston calls these doctrinal entities *beliefs*. The constructivist belief gives expression to the essentialist faith. This means that a mystical experience always has a content which belief has given to faith, and that a mystic experience is a product of the respective environment, despite the feeling of being in contact with the ultimate.

Although the contents of the mystical experiences are different, one is in contact with God's essentialist presence beyond. This is based on Johnston's idea about love as God's being (*Being-in-Love*) and God as being. The ultimate, which religions describe with constructivist notions and regard as the absolute, is in fact the metaontological and essentialist Christ-reality. The experience of mystical nothingness, void and consummation are in connection with the metaontological presence of the kenotic and cosmic Christ. The true self is attained in the deepest fashion in contact with Christ.

Johnston's ideas are a blend of influences from the meditation movement and interpretations from the Jungian view of the human mind. He builds and expresses his theological ideas with Teilhardian and Lonerganian courses of thought, and with their help, creates a general impression about the way to be in dialogue with religions. His program can be described as drawing central themes into view in the field of the dialogue between religions, but quite often also leaving these ideas unfinished and too simplified. His ideas, being grounded in classical mystical theology, are paralleled and interpreted by a substantial number of impulses gained from other religions. With these ideas drawn from various religions, he calls into question, reformulates and opens new views about the human aspiration to strive towards fulfillment and the ultimate. There is no reason to draw the conclusion that

these speculations weakened traditional Christian thought or affected his interpretation of Christianity.

Esipuhe

Sovitaa, että saat tutkimuksesi valmiiksi, totesi tohtorikoulutuksessa vieraillut opiskelijoiden psykologi väitöstutkimustaan tekeville. Tämä lausahdus on usein ollut rohkaisevana mielessäni, kun tutkimuksen valmistuminen on venynyt.

Retriitinohjaajakurssilla luettavana ollut jesuiitta William Johnstonin teos *Being in Love, the Practice of Christian Prayer* herätti kiinnostuksen uskontojen vuoropuheluun. Kysyessäni koulutuksen vetäjältä, Paavo Rissaselta, jatko-opintojen aiheita, hän ehdotti, että alkaisin tutkia Johnstonia, olihan tämä vieraillut Suomessakin. Paavo, aihepiiriin tutustuneena, opasti sittemmin työni ohjaajana mystiikan ja uskontoteologian kysymyksenasetteluihin ja antoi tutkimukselle suuntaviivoja, mistä olen kiitollinen.

Pian jatko-opintojen alettua vuonna 1997 perheemme tie vei reiluksi kuudeksi vuodeksi Ruotsiin, jossa hiippakuntakartanon vieressä sijaitseva St. Davidsgården Rättvikissä antoi käsityksen hiljaisuuden liikkeen monista vaikutteista. Katrin Åmell, Sr. O.P., itsekin Johnstonia tutkineena ja hänet tavanneena, lähetti materiaalia ja kommentoi pohdintojani. The European Network of Buddhist-Christian Studies -verkoston kokoontuminen Ruotsissa antoi kosketuksen uskontodialogin osapuoliin. Tapasin ohimennen myös William Johnstonin Tukholmassa hänen osallistuessaan uskontodialogiaiheiseen seminaariin. Ruotsissa asuessa syntyi tuntuma, että uskontojen vuoropuhelu aihepiirinä on hyvinkin ajankohtainen. Tulevaisuuden tie, kuten William Johnston asian ilmaisi.

Suomeen palattuamme ei ollut helppo käynnistellä tutkimusta uudelleen. Monet ovat auttaneet minua tutkimuksessani eteenpäin, mistä olen heille paljon kiitollinen. Työtäni ei olisi ollut mahdollista viedä päätökseensä ilman professori Miikka Ruokasta, joka tutkimukseni alkumetreiltä sen päätökseen saakka on auliisti rohkaissut ja viitoittanut tutkimukseni tekemistä ja antanut eväitä uskontoteologian maailmaan. Työni ohjaaja yliopistonlehtori Pauli Annala on ollut korvaamaton johdattaja mystiikan teologiaan ja tutkimukseni syventäjä kysymyksenasetteluillaan. Olen kiitollinen ohjaajalleni dosentti Jyri Komulaiselle, jonka erinomainen tietämys aasialaisista uskontotraditioista, valmius pohtia ja kommentoida ovat pitäneet työtä liikkeessä ja ruodussa. Yliopistonlehtori Pekka Kärkkäinen on auttanut disposition tekemisessä johdonmukaisemmaksi ja työn rajaamisessa. Professori Tommi Lehtonen ja dosentti Timo Vasko esitarkastivat väitöskirjakäsikirjoitukseni ja puolsivat väittelylupaa.

Olen kiitollinen jatkokoulutusseminaarilaiselle hiippakuntapastori Jukka Helteelle sähköpostikeskusteluista yhteisten aiheiden äärellä. Samoin monet seminaaritoiverit ovat auttaneet tutkimustani tekemällä hyviä kysymyksiä ja ihmettelemällä ääneen, mistä olen heille kiitollinen.

Tutkimustani on rahoittanut Kirkon tutkimuskeskus myöntämällä minulle puolen vuoden tutkimusapurahan. Sen suomana aikana saatoin tehdä lisensiaattityöni valmiiksi ja keskittyä tutkimuksen aihepiireihin. Helsingin yliopiston kanslerin matkaraha mahdollisti vierailun Japaniin tapaamaan Johnstonin ystäväpiiriä sekä muita tutkimusta lähellä olevia tahoja. Matkailu avarsi, sillä sain aivan toisenlaisen otteen Johnstonin ajatteluun. Olen erityisen kiitollinen tapaamilleni Tokion Sofian yliopiston professoreille Cyril Veliath, S.J, Francis Britto, S.J. ja Jerry Cusumano,

S.J. heidän vieraanvaraisuudestaan, opastuksestaan ja valmiudestaan keskusteluihin. Vierailu Nagoyassa sijaitsevassa Nanzan Institute for Religion and Culture'ssa tapaamassa professoreita James W. Heisig, SVD, Joseph O'Leary, S.J. ja johtaja Seung Chul Kim antoi vastauksia vuosikausia mielessä olleisiin kysymyksiin sekä näkymiä uskontokeskustelujen vallitsevaan tilaan. Tokiossa sijaitsevan Jesuit Spiritual Center Seseragin johtaja Toshihiro Yanagida välitti kuvan jesuiittojen harjoittaman uskontovuoropuhelun ja hartauselämän praktiikasta. Johnstonin hengenheimolainen, Dallasissa sijaitsevan Perkins School of Theology'n professori Ruben Habito opasti Skype-puhelussa ignatianisten harjoitusten mahdollisuuksiin uskontojen välisessä keskustelussa.

Sydämellinen kiitokseni kuuluu väitöskirjakäsikirjoitukseeni tutustuneille sis-kolleni Anne Aurilalle ja TM Eeva Peuralle, jotka ovat antaneet tärkeitä huomautuksia työni parantamiseksi.

Poikamme olivat aivan pieniä aloittaessani jatko-opintoja. Nyt jo aikuisuuteen ehtineinä he ovat eläneet läpi isänsä intoa saada jotain valmiiksi. Tätä tutkimusta ei olisi syntynyt ilman heidän äitiään, puolisoani Anna-Maija Lakomaata, jonka huolenpito, tuki ja kärsivällisyys on pitänyt perheen tolkussa kunnossa. Siitä olen syvästi kiitollinen.

Maaliskuussa 2018, Lohja
Raimo Kuismanen

Sisällysluettelo

1	Johdanto.....	9
1.1	William Johnstonin ajattelu tutkimuksen kohteena	9
1.2	Essentialismi ja konstruktivismi uskontodialogissa	15
1.3	William Johnstonin esittely	20
1.4	Lähteet ja aiempi tutkimus	26
1.5	Tutkimuksen kulku	33
2	Johnstonin meditatiivinen antropologia	35
2.1	Universaali täyttymyksen etsiminen.....	35
2.2	Ihmisyyden alkuperän luonne	39
2.3	Ihmisyyden nykytilan eristyneisyys.....	46
2.4	Ihmisen sisäisyyden syvyysluonteisuus	51
2.5	Usko ja uskomus essentialistisuuden ja konstruktivistisuuden kannalta	56
2.6	Transsendenssiin suuntautumisen termit: rakkaus, viisaus ja armo	65
3	Kristologia teologian ytimen kuvauksena	77
3.1	Mystisyyden vaikutus kaksiluonto-oppiin	79
3.2	Uskonnot ylittävä universaali Kristus.....	87
3.3	Inkarnatorinen ja kenoottinen Kristus meditatiivisessa elämässä	93
3.4	Uusi mystiikkaan perustuva kristologia	98
4	Buddhalaisuuden vaikutukset teologiaan	102
4.1	Uskonnot pyrkimyksinä ihmisyyden toteutumiseen.....	103
4.2	Itseyden substantiaalisuus vedenjakajana	108
4.3	Perimmäisen todellisuuden luonne	114
4.4	Kristinuskoa tukevat uskontojen piirteet	123
4.5	Kannanotot harjoitettuun dialogiin	129
5	Johtopäätökset.....	133
6	Lähteet.....	143
7	Kirjallisuus	146

1 Johdanto

1.1 William Johnstonin ajattelu tutkimuksen kohteena

Uskontojen välisessä vuoropuhelussa¹ keskeiset osapuolten väliset dogmaattisteologiset teemat koskevat käsityksiä todellisuuden luonteesta. Ne ilmaistaan uskonto-kohtaisesti usein vuosituhantisista traditioista nousevien teologis-filosofisten lausumien avulla. Koska uskontotraditioiden lausumat todellisuudesta eroavat toisistaan, uskontojen välille on haettu niitä yhdistäviä elementtejä. Yhtenä mahdollisena välittävänä teemakokonaisuutena uskontojen väliselle keskustelulle on pidetty mystiikkaa.² Mystinen³ ajattelu nousee käsityksestä, että mystisyys on osa ihmisen uskonnollista kokemusta. Perimmäinen todellisuus ei ole käsittein ilmaistavissa, vaan verhottu, ja siksi sitä kuvailevat lausumat ovat lähinnä viittaussuhteisia. Tällaisen lähestymistavan mukaan tosiolevaisuus koetaan juuri mystiseksi luonnehdituissa kokemuksissa.⁴ Mystisen kokemuksen tulkinta on samalla ilmaus todellisuuskäsityksestä.

Mystisyys ja mystinen kokemus⁵ ovat laajoja ja moniulotteisia kokonaisuuksia. Uskontoteologisesti on ollut kiinnostavaa se, miten mystistä kokemusta tulkitaan suhteessa perimmäiseen todellisuuteen. Silloin on kysytty, onko mystinen kokemus kulloisenkin aikaan ja paikkaan sidotun taustansa tuote, vai kertovatko kaikkien uskontojen mystiset kokemukset niitä yhdistävästä samasta ikuisesta perimmäisestä

¹ Uskontodialogista, ks. esim. *Race* 2008a ja 2008b; *Hedges* 2010.

² Epistemological humility on Catherine Cornellin käyttämä termi yhdestä uskontodialogin edellytyksestä. Se kuvaa uskontotradition sisällä koettua perimmäistä todellisuutta koskevien sanallisten ilmaisujen riittämättömyyden tunnustamista ja siitä johtuvaa halua muuttua tai kasvaa. Mystiikka lähtökohtaisesti edustaa tapaa nähdä ero käsitteiden ja niiden viittaaman todellisuuden välillä. *Cornille* 2013, 21–23.

³ Mystiikka-termi on geneerinen termi suurelle ja monisyiselle joukolle kokemuksia, ajatuksia ja käytänteitä. Termin kreikkalainen etymologia viittaa hiljaisuuteen, salaisuuteen, initiaatioon ja sanoin kuvaamattomuuteen. Varhaisessa kristillisessä merkityksessä mystiikka on kuvannut Raamatun ja liturgian syvempää merkitystä ja myöhemmin mystiikan teologiana rakastavaa yhtymystä Jumalaan armon kautta. Laajasti ottaen mystisellä viitataan eri tavoin koettuun ja ilmaistuun suoraan kokemukseen tai yhteyteen perimmäisen todellisuuden lähteeseen tai perustaan. Mystisiä kokemuksia kuvataan usein paradoksinomaisesti persoonallisina, mutta kuitenkin itsen ohittavina, sekä noeettisina, vaikka sanoin kuvaamattomina. *McGinn* 1991, xv–xvi; *Gellman* 2017; *Moore* 2005; *Studstill* 2005, 247–254; *Dubré* 2005; *Mommaers & van Bragt* 1995, 11–26; *King* 1999a, 7–34; *Louth* 2009, 200–214; *Beckman & Hollywood* 2012.

⁴ Termin ”kokemus” liittymisestä maailmankuvaan, ks. *Näreaho* 2010, 182–185. Uskonnollisesta kokemuksesta, ks. *Taves* 2005.

⁵ Mystiikan suhde mystiseen kokemukseen on Randall Studstillin mukaan kahtalainen. Yhtäältä mystiikka sulkee sisäänsä mystiset kokemukset uskonnollisesti ymmäretystä perimmäisestä todellisuudesta. Tämä todellisuus ilmenee objektiivisena tai sisällöllisesti. Toisaalta mystiikkaan kuuluvat uskontotraditioissa ilmaistut mahdollisuudet kyseisen kaltaisiin kokemuksiin. Mystikon mielessä perimmäinen todellisuus ja arkitodellisuus eroavat toisistaan. *Studstill* 2005, 252–253. (247–254). Klassinen määrittely mystisestä kokemuksesta ks. esim. *James* 1902; *Otto* 1987; *Stace* 1960.

todellisuudesta. Mitä totuuskriteerejä mystisiin kokemuksiin tulisi soveltaa ja voidaananko niitä rinnastaa toisiinsa? Onko olemassa uskonnosta riippumaton välitön kokemus perimmäisyydestä? Kuinka paljon mystikon omat käsitykset ja odotukset vaikuttavat itse kokemukseen? Miten tulisi suhtautua siihen, että mystisiä kokemuksia ei lopulta voida ilmaista sanoin? Vastausten on ajateltu edustavan kahta erilaista toisilleen vastakkaista kantaa, konstruktivismia ja essentialismia eli perennialismia.⁶

Konstruktivistisen paradigman mukaan mystiset kokemukset ovat muodostuneet subjektin mukanaan tuomista kielellis-kulttuurisista aineistoista, ja siksi ne tulkitaan taustansa perusteella. Tällöin kysymykseksi uskontodialogin ja mystiikan kannalta on noussut, onko sellaista kokemusta, joka ei olisi tällä tavoin syntynyt.⁷ Jos taustastaan riippumatonta kokemusta ei ole, uskonnot eivät jaa samaa todellisuutta. Vahvan konstruktivistisen kannan nojalla mystinen kokemus ylipäänsä ei ole mahdollinen. Essentialistinen tulkinta mystisestä kokemuksesta tarkoittaa, että mystinen kokemus ei selity tyhjentävästi ympäristöstään käsin, vaan mystinen kokemus viittaa uskontojen takana olevaan yhteiseen universaaliin taustaan tai päämäärään ja ilmentää niitä. Tämän kannan argumentoiminen on vaikeaa, mitä osoittaa essentialististen ja konstruktivististen kantojen välillä edelleen vallitseva keskustelu. Uskonnoilla on taipumus, paitsi pitää käsityksiään todellisuudesta yhtenevinä itse todellisuuden kanssa, myös pysyttäytyä omissa kannoissaan. Essentialistinen ajatus uskontojen erilaisten todellisuuskäsitysten taustalla olevasta yhdestä kokemuksesta tai päämäärästä suhteellistaa ja tekee vähempiarvoisiksi uskontojen omat oppisisällöt.⁸

On tärkeää tunnistaa ne teologis-filosofiset lähtökohdat, jotka vaikuttavat tapaan suhtautua muihin uskontoihin.⁹ Tällaisista lähtökohdista muodostettuja asennoitumistapoja on luonnehdittu erilaisin termein, kuten ”eksklusivistinen”, ”inklusiivistinen”, ”pluralistinen”, ”partikularistinen”, ”postpluralistinen” ja

⁶ Essentialismi-käsitteestä ja jaottelusta ks. esim. *Studstill* 2005, 2–5. Tässä tutkimuksessa käytetään pääsääntöisesti termiä ”essentialismi”, mutta koska termi ”perennialismi” esiintyy lähteissä ja kirjallisuudessa, on senkin käyttö paikallaan. Katsaus mystisten tekstien luku- ja tulkintatapoihin, ks. *Nelstrop & Magill & Onishi* 2009, 3–20. Konstruktivismista aasialaisperäisten uskontotraditioiden ominaispiirteenä ks. *Clarke* 1997, 213. Erich Troeltschin viittaus philosophia perenniksen sekä mystiikan määrittelyn suhteeseen sekä keskustelusta Robert K. C. Formanin ja Steven T. Katzin välillä ks. *Taves* 2005; *Moore* 2005; *Short* 1995; *Gellman* 2017. Steven Katzin konstruktivistinen teesi ks. *Katz* 1978. Robert K. Formanin essentialistisesta kannasta ks. *Forman* 1990 ja 1999, 31–79. Katzin ja Formanin ajattelusta uskonnonfilosofiselta kannalta ks. *Näreaho* 2004, 71–84. Perennialismin edustajista ja kyseisen filosofian historiasta ks. esim. *Clarke* 1997, 48, 78, 119–121, 134–136, 206–207. Kriitistä esim. *Bevans* 2011, 4, 5, 9–10.

⁷ Ks. esim. *Forman* 1990, 5.

⁸ *Cornille* 2013, 25–26.

⁹ Uskonnon määrittelyn vaikeudesta uskontodialogisessa tilanteesta ks. esim. *Mommaers & van Bragt* 1995, 70–96.

”komparatiivinen”.¹⁰ Nykyisessä uskontojen yhä lisääntyneen läpinäkyvyyden tilanteessa uskonnot oppivat lisää toisistaan, mikä johtaa myös itsearviointiin.¹¹

Tokiossa asunutta irlantilaissyntyistä jesuiitta William Johnstonia (1925–2010)¹² on pidetty mystiikan teologian avulla uskontodialogia käyvänä teologina. Kristillisenä taustanaan hänellä on ollut perehtyminen länsimaisiin keski- ja myöhäiskeskiajan kristillisiin mystikoihin.¹³ Keskustelukumppaninaan hän on pitänyt erityisesti Japanin buddhalaisuutta sen zenbuddhalaisessa¹⁴ ja puhtaan maan buddhalaisuuden¹⁵ muodoissa.¹⁶ Häntä on sanottu essentialistisen eli perennialistisen

¹⁰ Katsauksia uskontoteologiasta (the theology of religions), ks. esim. *McDermott & Netland* 2014; *Becker & Morali* 2010; *Dupuis* 1997; *Kärkkäinen* 2003, 17–27; *Komulainen* 2006, 203–235; 2007; *Hiltunen* 2003. Uskontoteologisista typologioista ks. esim. *Hedges* 2008; 2010, 17–30; *Yong* 2012, 12–15. Uskontodialogista uutena keskustelukenttänä ks. esim. *Corless & Knitter* 1990. Dialogin metodologiasta ja asemasta uskontojen välisessä keskustelussa. ks. esim. *Lønning* 2002, 25–27, 60–62; *Schmidt-Leukel* 2008a ja 2008b. Uskonto-käsitteen historiasta suhteessa uskontodialogiin ks. esim. *King* 1999a, 35–61.

¹¹ Länsimaisen ja aasialaisperäisen ajattelun kohtaamisesta ks. esim. *Clarke* 1997. Vrt. *O’Leary* 2015, 307–308.

¹² Tarkempi esittely luvussa 1.3.

¹³ Mystisen kokemuksen yhteydessä käytetään usein termejä ”apofaattinen” ja ”katafaattinen”. Apofaattinen teologia (kr. apofatikos, kielteinen) viittaa käsitykseen, jonka mukaan inhimillinen ilmaisu ei tavoita Jumalan kaltaista kohdetta. Katafaattinen teologia taas suhtautuu myönteisesti kysymykseen kielen mahdollisuuksista lausua Jumalasta olennaista. Ks. esim. *Annala* 1993, 22; *Lehmijoki-Gardner* 2007, 136. Apofaattisen kielen luonteesta ks. esim. *Sells* 1994, kooste ss. 206–217; *Nelstrop & Magill & Onishi* 2009, 43–65. Negatiivisesta teologiasta ks. esim. *Carabine* 1995; *O’Leary* 2015, 217–292.

¹⁴ Käytän tutkimuksessani termejä ”zenbuddhalaisuus” ja ”zen”. Se, kumpi termi kulloinkin on käytössä, perustuu lähinnä tulkintaan lähteistä ja asiayhteydestä. Termi ”zen” viittaa zenbuddhalaisuudesta lähtöisin olevaan meditaatiotekniikkaan, joka paikoin pyrkii irrottautumaan zenbuddhalaisista juuristaan. Termi ”zenbuddhalaisuus” samaistuu selvemmin buddhalaisuuteen yhtenä sen uskonnollisena suuntauksena.

Vertailu apofaasista patristiikan ja sötözenbuddhalaisuuden välillä, ks. *Williams* 2000.

¹⁵ *Mahāyāna*-buddhalaisen puhtaan maan koulukunnan *sūtrien* johtohahmo on *Amitābha* (jap. *Amida*). Mittaamaton Valkeus, toiselta olomuodoltaan *Amitāyus*, Mittaamaton Elämä. *Amitābha* lupasi johdattaa kaikki häneen turvaautuvat olennot läntiseen Onnen maahan (*Sukhāvatī*), jossa valaistuminen saavutetaan helpommin kuin epäpuhtaissa maailmoissa. Myötätunnon *bodhisattva Avalokiteśvara* ja suuren voiman *bodhisattva Mahāsthāmaprāpta* avustavat häntä. Puhtaan maan buddhalaisuuden praksikseen on kuulunut resitoida *Namu Amida Butsu* -formulaa joko apuna valaistumiseen tai aktina puhtaaseen maahan syntymiseksi. Aiheesta lähemmin ks. esim. *Amstutz* 1997; *Hirota* 2000; *Getz* 2003; *Porcu* 2008; *Barber* 2003; *Williams* 1989, 30, 113, 152–153, 251–276; *Gothóni & Māhapañña* 1987, 175–176; 1990, 13–14. Kristinuskosta Japanissa, ks. *Miyahira* 2008.

¹⁶ Zenbuddhalaisuus on *mahāyāna*-buddhalaisuuden meditaatio-suuntaus. Se on lähtöisin Kiinan buddhalaisuudesta. Zen-termin alkuperä on kiinankielinen *ch’an*, joka juontuu sanskritin kielen *dhyāna*’sta. Intian buddhalaisuudessa se viittaa meditaatioon, kontemplaatioon ja meditaatiotiloihin. Intialainen munkki Bodhidharma toi *ch’anin* Kiinaan. Bodhidharman kerrotaan korostaneen ajatusta Buddha-luonnosta sekä kaiken käsitteellisten ilmaisujen takana olevaa tyhjyyttä. Zenbuddhalaisuudessa suhtaudutaan kriittisesti filosofiseen ilmaisuun todellisuudesta. Japanissa zenbuddhalaisuus jakaantuu kahteen päähaaraan. *Sōtō*-koulukunnan mukaan meditaatio ilmentää buddhaluontoa. Koulukunnan edustaja zenmestari Dōgen (1200–1253) korosti jokahetkistä tietoisuutta ja pelkistyneisyyttä. *Rinzai*-koulukunnassa korostetaan käsitteellisyydestä vapautumista äkillisen valaistumisen avulla. Siihen ohjaavat valaistumiskertomukset eli *kōanit*. Zenbuddhalaisuudesta, ks. esim. *Heine* 2005; *Jorgensen* 2004; *Gethin* 1998, 276–278; *Gothóni & Māhapañña* 1990, 27–28, 31–32, 50–51, 56–57; *Schlütter* 2004, 426–427; *Michio* 2005. Zenin ymmärtämisestä modernina vapautumisen, spontaanisuuden ja ykseysajattelun ilmaisuna ja irtautumisesta traditionaalisista juuristaan länsimaissa ja katolilaisten liikehinnästä zenin harjoittamiseen, ks. esim. *Ahn* 2003; *McMahan* 2012; *Prebish & Baumann* 2002. Buddhalaisuudesta suhteessa mystiikkaan ja zenistä kaikkein mystisimpänä buddhalaisuuden muotona, ks. esim. *Mommaers & van Bragt* 1995, 27–44. Japanin zenbuddhalaisuudesta, ks. *Nagatomo* 2016. Zenin harjoittamisesta ks. esim. *Ueda* 1989; 1994. Meditaatiosta

käsityksen edustajaksi sillä perusteella, että hän ajattelee kaikkien ihmisten uskon-
nosta riippumatta jakavan saman perimmäisen todellisuuden mystisessä kokemuk-
sessa.¹⁷

Konstruktivistisen ja essentialistisen kannan välinen erottelu voi auttaa hahmot-
tamaan Johnstonin käsitystä todellisuudesta, mystisen kokemuksen mahdollisuu-
desta ja sen luonteesta erilaisten uskontotraditioiden sisällä. Jaottelun avulla on
mahdollista sijoittaa hänet laajempaan uskontoteologisen keskustelun kenttään.

Tämän tutkimuksen tehtävä on selvittää, edustaako mystinen kokemus William
Johnstonin mukaan välitöntä kontaktia perimmäiseen todellisuuteen vai muotou-
tuuko mystinen kokemus kokijastaan käsin. Se tarkoittaa, että yritän selvittää, kal-
listuuko Johnston enemmän essentialistisen kannan suuntaan, niin kuin on väitetty,
vai onko hänellä enemmän ymmärrystä siitä, että jokainen mystinen kokemus ra-
kentuu tietystä kielessä ja kulttuurissa kontekstuaalisesti, jolloin konstruktivistinen
käsitys mystiikasta olisi hänelle ominaista. Nykytutkimuksessa käytetään muitakin
tapoja selittää mystistä kokemusta.¹⁸ En syvenny tutkimuksessani niihin, vaan käy-
tän essentialismi-konstruktivismi -jaottelua analyysini välineenä testatakseni, mi-
hin William Johnstonin teologia tällä akselilla sijoittuu.

Tutkimuksessani rajoitun essentialistisiin ja konstruktivistisiin katsantokantoi-
hin sopiviin dogmaattisluonteisiin kysymyksenasetteluihin.¹⁹ En ota tutkimukses-
sani kantaa essentialistiseen tai konstruktivistiseen katsantokantaan sinänsä, vaan
etsin Johnstonin käsitysten lähtökohdat suhteessa näihin suhtautumistapoihin. Es-
sentialistisen ja konstruktivistisen näkemyksen välinen jako selvittää myös Johns-
tonin asemaa buddhalais-kristillisen²⁰ uskontovuoropuhelun kartalla, mitä ei ole

ks. Underwood 2005. Buddhalaisesta meditaatiosta, esim. Gómez 2003. Meditaatio ja tietoisuustut-
kimus, ks. esim. Clarke 1997, 160–164.

¹⁷ Ks. Thometz 2002, 191; Vrt. Heisig 1983, 60; Clasper 1984, 55, 57.

Robert K. C. Formanin kuvaus essentialisteista (Forman 1990, 3): ”mystical experience repre-
sented an immediate, direct contact with a (variously defined) absolute principle. Only after that
immediate contact with the ‘something more,’ according this school, is such a direct contact *inter-
preted* according to the tradition’s language and beliefs”. Forman viittaa Johnstonin teokseen *The
Still Point. Reflections on Zen and Christian Mysticism*. (SP). New York: Fordham University Press.
1970. Samassa essentialisteja edustavien joukossa ovat William James, Evelyn Underhill, Joseph
Maréchal, James Pratt, Mircea Eliade ja W. T. Stace. Tosin myöhemmin Johnston ei enää lukeudu
Formanin luetteleimien perennalisteiden joukkoon. Forman 1999, 31.

John P. Keenan viittaa essentialismiin Johnstonin mainitsemisen yhteydessä. Keenan 1993, 30:
”Yet the task has always been to respeak the foundational wisdoms of the traditions. It is further true
that these ancient wisdoms have been and are being reclaimed. When such modern spiritual writers
as David Steindl-Rast or William Johnston, Masao Abe or the Dalai Lama, write or speak, they
reclaim ancient wisdoms”.

Perennalisteista yleensä suhteessa mystisyyteen ks. Clarke 1997, 134–138.

¹⁸ Studstill 2005, 5–34.

¹⁹ Robert J. Dobie kyseisen jaottelun rajoituksista, Dobie 2010, 9–17. Tutkimuksen tarkastelun
ulkopuolelle jäävät esimerkiksi aivotutkimukselliset tai sosiaalitieteen näkökulmat.

²⁰ Paul O. Ingram jaottelee tähänastiset buddhalais-kristillisen dialogin muodot kolmitahoisesti,
mutta toisiinsa limittyvästi. Ingram 2013, 377, 389–391: ”conceptual dialogue”, ”socially engaged
dialogue”, ”interior dialogue”.

Historiallinen katsaus buddhalaisuuden ja kristinuskon kohtaamisesta ja teemoista, ks. Ingram
2013; Fleming 2002, 39–62; Harris 2008; Lefebure 1993; Schmidt-Leukel 2001, 14–17; 2005:1–26;
2008a; Thelle 1984; 1987, 257–260; Dupuis 1997, 9–10; Yagi & Swidler 1990; Tsuchiya 2005, 51–
58; Knitter 2008; Balani 2005, 1–30; Lai & Brück 2001, 104–151; Spae 1980, 213–215, 217–221;
Lønning 2002, 20–22, 168–180, vrt. Heisig 2017, 19.

Buddhalaisuudesta uskontodialogin osapuolena ks. esim. O’Leary 2015, 301–302; Sottocornola
& De Giorgi 2010.

aiemmin tehty. Ajattelen, että tutkimalla tätä dialogia essentialistiset ja konstruktivistiset ajattelumallit piirtyvät näkyviin.

Buddhalais-kristillisessä dialogissa on osapuolina kaksi toisistaan lähtökohtaisesti varsin paljon eroavaa uskontoa. Dialogitilanteessa molempien traditioiden sisällä käydään keskustelua suhtautumisesta toiseen traditioon. Syvälinen paneutuminen uskontojen traditioihin osoittaa, että niiden oppikäsityksiä on vaikea muotoilla oikein. Siksi, kun seuraavassa todetaan, että uskonnot eroavat toisistaan, on myös huomattava, että muutamalla lauseella luonnehditut uskontojen keskeiset opilliset korostukset eivät tee oikeutta kunkin uskonnon sisäisen keskustelun monisyydelle ja paikalliselle polveilulle kyseisistä aihepiireistä.²¹

Kristillisessä uskossa edellytetään Jumalan eksistenssin välttämättömyyttä, mutta myös tämän perimmäisenä pidetyn todellisuuden käsittämättömyyttä. Jumala edustaa ihmisen suhteen toiseutta luotuisuuden vuoksi, sillä luotu ihminen ei ole identtinen Luoja-Jumalan kanssa. Kristuksen asema kristinuskossa poikkeaa Buddhan asemasta buddhalaisuudessa. Buddhalaisuudessa ajatus Jumalasta ei ole relevantti, koska käsitteet jo itsessään – Jumala-käsite niiden joukossa – edustavat siinä illusorista käsitystä todellisuudesta. Ihmisen kiinnittyminen käsitteiden varaan rakennettuun todellisuuteen aiheuttaa hänelle kärsimystä, josta vapaudutaan kahdeksanosaisen tien noudattamisen avulla. Buddhalaisen todellisuuskäsityksen mukaan jokainen ilmiö on riippuvaisuussuhteessa syiden loputtomaan verkkoon. Sen maailmankuvaan kuuluu ajatus itseydettömyydestä ja perimmäisyyden olemuksettomuudesta.²² Vaikka kristinuskon ja buddhalaisuuden eettiset opetukset voidaan nähdä samantapaisina tai perimmäisen todellisuuden etsiminen yhdistää uskontoja, niiden taustafilosofioiden erot ovat samankaltaisuuksia suuremmat.²³

Käytän tutkimukseni metodina systemaattista analyysiä. Tämä merkitsee Johnstonin käyttämien käsitteiden, väitteiden, argumentaation ja edellytysten tunnistamista, analysointia ja arviointia. Hän käyttää uskontoteologiansa muotoilussa sekä mystiikanteologisia että muiden uskontojen itseymmärrykseen kuuluvia termejä, joiden käyttöyhteys, merkitys ja tausta minun tulee selvittää. Näitä ovat varsinkin termit, joita käytetään liittämään kahta uskontoa toisiinsa huolimatta siitä, että niiden uskonnonfilosofiset ja -historialliset lähtökohdat ovat pelkästään yhden

Verkostoja esim.: *Asia Pacific Assistancy for Buddhist Christian Dialogue*: <http://www.buddhist-buddha-christianjesuitjesus.com/index.html> (haettu 9.10.2016), *European Network of Buddhist Christian Studies*: <http://www.buddhist-christian-studies-europe.net/> (haettu 9.10.2016), jonka raportti: Schmidt-Leukel & Götz & Köberlin 2001; Lande 2002.

Luostarien välinen dialogi, ks. esim. <http://www.dimmid.org/> (viitattu 9.10.2016).

Uskonnollinen kokemus japanilaisen buddhalais-kristillisen uskontodialogin peruspiirteenä, ks. O'Leary 2000.

Kioton koulukunnan edustajat, mutta myös muut buddhalaiset tahot ovat olleet kiinnostuneita kristittyjen mystikkojen, varsinkin Mestari Eckhartin kirjoituksista. Häneen ovat viitanneet mm. Kitaro Nishida, Keiji Nishitani, Masao Abe, Shizuteru Ueda sekä Daisetz T. Suzuki. Länsimaaiseen filosofiaan suuntautuneesta Kioton koulukunnasta ks. Davis 2017; Heisig 1990 ja 2001; Abe & Cobb & Long 1981; Lai & von Brück 2001, 121–128.

²¹ Näin esim. O'Leary 2015, 318–319.

²² Yleisesitys *mahāyāna*-buddhalaisuudesta, ks. esim. Williams 1989; Schopen 2003. Buddhalaisuudesta Skilton 1997; Brassard 2010; Strong 2002; Schmidt-Leukel 2006. Länsimaistuneesta buddhalaisuudesta ks. esim. Prebish & Baumann 2002; McMahan 2012; Seager 2012; Gregory 2001. Yleisesitys suomeksi *Gothōni & Māhapañña* 1987. Artikkelit buddhalaisuudesta Suomessa ks. Husgafvel & Härkönen 2017.

²³ Ks. esim. Sottocornola & De Giorgi, 2010.

uskonnon sisällä. Tällöin minun tulee nostaa esiin uskontojen itseymmärrykselliset ainekset ja osoittaa, miten Johnstonin ajattelu suhteutuu niihin. Metodin käyttö tarkoittaa, ettei pyrkimykseni ole etsiä Johnstonin ajatusten historiallisia juuria. Silloin kun viittaa historiallisiin yhteyksiin, teen sen hänen ajattelunsa sisäisen rakenteen selvittämiseksi.

Tutkimuksessani minun on syvennyttävä Johnstonin ihmisyydestä käyttämiin käsitteisiin, koska ihmisyy on essentialistisen ja konstruktivistisen pohdinnan kannalta keskeistä. Teen näin, koska ihmisyy on se ”paikka”, jossa kohdataan perimmäisenä pidetty todellisuus. Tämän lisäksi ihmisyy on alue, jonka avulla voidaan käydä vuoropuhelua sellaisen uskonnon – buddhalaisuuden – kanssa, jolle jumala ei ole relevantti käsite. Myös termit, jotka kuvaavat ihmisen ja perimmäisyyden suhdetta, kuten kristinuskon usko, rakkaus, armo ja viisaus, tulee analysoida sen selville saamiseksi, mitä ne ilmaisevat mystisen kokemuksen luonteesta.

Johnston viittaa teoksissaan kristilliseen perinteeseen, jesuiittojen sääntökuntaan²⁴, mystiikan teologiaan ja Vatikaanin toisen konsiilin asiakirjoihin. Hän haluaa näyttäytyä näiden edustajana, mutta hakee ajatuksia mainittujen tahojen ulkopuoleltakin. Uskontodialogiin yhdistyy myös psykologisloueisia perusteluita. Eri aineksista syntyy holistista näkemystä tavoitteleva argumentatiivinen kokonaisuus, jossa kristinuskon ja eri uskontojen mystisiksi luokiteltuja aineksia yhdistetään yleishumaaneihin näkemyksiin ihmisyydestä.²⁵ Johnstonin monesta toisiinsa aiemmin liittymättömistä tahoista valitut vaikutteet voivat kertoa hänen syvemmästä tarpeestaan nähdä totuttujen ajatusmallien ohi ja pyrkimyksensä luoda uudenlaista synteisiä. Minun onkin pyrittävä selvittämään, mitä kysymyksiä eri yhteyksistä syntyvät väitteet saavat aikaan ja kuinka koherentteja väitteet ovat. Hakeeko Johnston oman uskontonsa piirteitä toisesta uskonnosta, tai tulkitseeko hän toista uskontoa oman uskontonsa pyrkimyksistä käsin? Vastausten kautta paljastuu Johnstonin ajatusten peruspyrkimys.

Johnston ei ole siinä mielessä ollut akateemisuuden edustaja, että hänet tunnettaisiin omasta teologisesta ohjelmastaan. Pikemminkin hänet tunnetaan hengellisenä kirjoittajana, joka suorastaan vältti teologisia debatteja. Häntä on kuvattu oman tiensä kulkijaksi ja vaikeasti sijoitettavaksi johonkin tiettyyn aatesuuntaan tai uskontoteologiseen koulukuntaan.²⁶ Minun onkin syytä etsiä hänen kirjoittamisen tapansa taustalta argumenttien dogmaattisteologiset juuret, jotta voisin sijoittaa Johnstonin uskontodialogia käyvien osapuolten maastoon. Samoin minun tulee tarkastella hänen ajattelustaan syntyvien argumenttiketjujen johdonmukaisuutta.

Olen käyttänyt Johnstonin tuotantoa sen koko laajuudessa. Tutkimuksessani en pyri esittämään hänen ajattelunsa kehittymistä kronologisesti tai kausittain. Hänen ajattelussaan tapahtuneet muutokset tulevat esiin tutkimustehtävien rajaamissa puitteissa.

²⁴ Jesuiitoista, ks. esim. *Martin* 2012. Samassa teoksessa kirjallisuusluettelo sääntökunnasta, s. 417–422.

²⁵ David L. McMahan viittaa 1900-luvulla länsimaissa vallinneeseen pyrkimykseen löytää uskonnoille yhteinen hengellinen perusta huolimatta näiden välisistä opillisista ristiriitaisuuksista. Maailmanuskontojen on nähty johtavan ja osallistavan ihmisiä samaan perimmäiseen todellisuuteen. Tällaista ovat McMahanin mukaan edustaneet Aldous Huxley, Carl Jung ja Swami Vivekananda. *McMahan* 2002, 221–222. Johnston mainitsee heidät teksteissään.

²⁶ Keskustelu Johnstonia tunteneiden kanssa Tokiossa ja Nagoyassa, Japanissa, 2015.

Ensilukemalta Johnstonin suhtautuminen eri uskontoihin vaikuttaa ennakkoluottomalta ja joustavalta. Hänestä löytyy toleranssia toisella tavalla uskovia kohtaan. Tausta, jolta hänen kirjoituksensa nousee, on moniuskontoinen. Hän on ollut osa laajempaa liikehdintää. Välillä tekstistä saa käsityksen, ettei rajaa toiseen uskontoon olisi ollenkaan. Minun on löydettävä hänen eri uskontoihin mukautuvan asenteensa takaa hänen ajattelunsa pohjavire. Analyysin tuloksena luon kuvan Johnstonin teologisen ajattelun peruspiirteistä, kantavista rakenteista ja taustaoletuksista niiden essentialististen ja konstruktivististen aineiden esittelyä varten.

Seuraavassa taustoitin tutkimukseni analyysin apuna olevan essentialistisen ja konstruktivistisen asetelman taustaa. Se auttaa ymmärtämään tapaa, jolla lähestyn Johnstonin ajatuksia.

1.2 Essentialismi ja konstruktivismi uskontodialogissa

Alussa totesin, että mystisyyttä kuvaavia tekstejä on tutkittu essentialististen ja konstruktivististen positioiden avulla. Vahvan essentialistisen kannan mukaan kaikilla mystisillä traditioilla ja kokemuksilla on samoja piirteitä. Tätä näkemystä yleisempi essentialistisuuteen pohjautuva ajatus on pitää ainoastaan kaikkein edistyneimpiä mystiikan ilmentymiä keskenään samanlaisina. Essentialistinen käsitys ei siis pois sulje mystisten kokemusten ja ilmiöiden monimuotoisuutta tai liittymistä paikallisiin kulttuurihistoriallisiin tai uskonnollisiin konteksteihin, koska näkee niiden takana yhteisen ytimen. Ydintä pidetään samana huolimatta siitä, että erilaiset filosofiset tai uskonnolliset traditiot määrittelevät, sanoittavat ja tulkitsevat mystisen kokemuksen toisistaan poikkeavin tavoin.²⁷

Mystinen essentialistinen ydin voidaan määritellä usealla tavalla. Seuraavassa selostan tässä tutkimuksessa käytettävää Randall Studstillin kuvaamaa jaottelua. Jos mystisille kokemuksille löydetään yhteisiä piirteitä, puhutaan fenomenologisesta essentialismista. Tätä näkemystä edustavat eivät kuitenkaan pidä kaikkia mystisiä kokemuksia keskenään samanlaisina. Perenniaaliseksi tai perennialistiseksi filosofiaksi kutsutun essentialismin mukaan uskontojen mystisyyteen viittaavat traditiot perustuvat taustalla olevaan yhteiseen oppiin. Tutkimuskohteelleni William Johnstonille tuttua zenbuddhalaisuuden länsimaistajaa, Suzuki Daisetsu Teitarōa, pidetään tätä essentialistisuuden lajia edustavana. Muun muassa hänen vaikutuksesta länsimaihin on levinnyt käsitys mystisyyden universaalisuudesta ja uskontojen yhteisestä ytimestä. Epistemologisesti painottuneen essentialismin mukaan eri tavoin koetuissa mystisissä kokemuksissa ajatellaan jollain tavoin tunnettavan yhteinen ja sama jumalallinen todellisuus tai suuntauduttavan sitä kohti. Kun mystisten oppien ja kokemusten katsotaan vaikuttavan samanlaisia, ihmisen tietämiseen

²⁷ Mystiikan erilaisista lähestymistavoista ks. esim. Price 1987; Marshall 2005, 1–19. Keskustelusta mystiikan suhteesta essentialismiin ja konstruktivismiin ks. esim. King 1999a, 161–186, jossa Richard King pitää esimerkiksi D. T. Suzukin edustamaa zenbuddhalaisuuden versiota perennialismin edustajana. Marshall Suzukin pluralistisesta teesistä, ks. Marshall 2005, 182. Aiheesta Dobie 2010, 14–17; Studstill 2005; Johansson 1999. Katsaus pluralistisen argumentaatioon, ks. D’Costa 2010. Perennialismin yhteydestä kosmisen Kristuksen käsitteeseen sekä esoteeriseen viisauts-ajatteluun ks. Heisig 1983. Ks. myös Ford 2007.

tai psykologiaan viittaavia muutoksia, puhutaan kognitiivisesta essentialismista. Tätä painotusta lähellä on soteriologiseksi tai terapeutiseksi essentialismiksi kutsuttu käsitys, jonka mukaan mystinen tie johtaa todellisuuden syvällisemmän tuntemisen kautta transformaatioon. Edellä kuvatut erilaiset essentialistiset painotukset eivät ole toisiaan poissulkevia, vaan pikemmin täydentävät toisiaan.²⁸

Konstruktivistisen position mukaan mystisellä kokemuksella ja sen tulkinnalla on tiivis yhteys. Kaikki mystiset kokemukset voidaan palauttaa niiden historiallisiin, kulttuurisiin ja uskonnollisiin ympäristöihin. Tässä mielessä jo termiä ”mystinen” saatetaan vieroksua, koska sen käyttö viittaa siihen, että mystinen ylipäänsä olisi mahdollista. Kun konstruktivistisen kannan mukaan mystinen kokemus rakentuu ja saa tulkintansa tietyn ajan, paikan, kielen ja kulttuurin kontekstista, sanotaan, että mystinen kokemus on näiden ehdollistama ja välittämä. Tämä kokemisympäristöön redusoitumisen ajatus on vastakkainen essentialistiselle ajatukselle välittömästä mystisestä kokemuksesta.²⁹

Essentialismin heikkoutena on pidetty sitä, että samalla kun sen piirissä korostetaan mystisten kokemusten yhteisyyttä, kunkin uskonnon kulttuuriset ja uskonnolliset erityispiirteet väistyvät taka-alalle. Uskontoperinteiden toisistaan poikkeavat opilliset tulkinnat jätetään selvittämättä yhteisyyden korostamisen vuoksi. Tätä pidetään essentialistisen kannan ongelmana: kokemukset näyttäytyvät vähemmän partikulaarisina. Samalla yhteisenä ytimenä pidetty on substanssiltaan ohuempi, sillä se muistuttaa vain vähän mystikon omaa kuvausta.³⁰

Konstruktivistista näkemystä taas on kritisoitu suljetun todellisuuskäsityksen edustamisesta, koska kannan mukaan mystinen kokemus ei voi sisältää mitään uutta tai innovatiivista. Konstruktivismiin taustana on pidetty jälkikantilaista epistemologista ajattelua, mutta myös länsimaista jälkikristillistä käsitystä ihmisyydestä ja sen rajallisuudesta. Kannan tunnetuinta puolestapuhujaa, Steven Katzia, on kritisoitu siitä, että hänen käsityksensä itessään edustaa konstruoimatonta todellisuuskäsitystä. Se taas olisi vastoin Katzin omaa valistushenkiseksi tulkittua jälkistrukturalistista ja postmodernia ajattelun taustaa.³¹

Yhtäältä konstruktivismiin ja essentialistisen välisen kannan ratkaiseekin valittu epistemologia, joka konstruktivismiin tapauksessa on uuskantilaisuus. Sen mukaan kokemus syntyäkseen edellyttää käsitteellisyttä ja kulttuurisesti sidottua tulkintaa. Toisaalta on niinkin, että yksipuolisesti länsimainen epistemologia ei välttämättä ole hedelmällisin keino ymmärtää mystistä kokemusta aasialaisperäisten uskontotraditioiden mystiikan näkökulmasta.³² On ajateltu, että tarvittaisiin laajempi ja vähemmän rajoittava epistemologinen näkemys.³³ Tästä syystä myös

²⁸ Studstill 2005, 3–4; King 1999a, 156.

²⁹ Studstill 2005, 35–36, 247. Mystisen ja rationaalisen välisestä dikotomiasta. King 1999a, 24–26. Katsaus dekonstruktivismista sekä puhtaan tietoisuuden tilan edellytyksistä ks. Marshall 2005, 197–203; Griffith 1990, 71–97. Sallie King primitiivikokemuksesta ks. King 1988, 271–277. Tietoisuudesta uskontojen mystiikassa ks. esim. Roy 2003.

³⁰ Kriitikoista King 1999a, 162–167, 183; Tweed 2002, 24–25. Myös Marshall 2005; Studstill 2005; Price 1987.

³¹ Katzin kritiikistä myös Näreaho 2004, 76–78 ja Kimmel 2008. Mystisen kokemuksen ja kielen suhteesta myös O’Leary 2015, 178–193. Epistemologiasta, ks. esim. Le Roy Finch 2005.

³² Länsimaisesta tavasta suhtautua Orienttiin ja erityisesti buddhalaisuuteen ks. esim. King 1999a, 143–160.

³³ King 1999a, 174–175. Clarke 1997, 141–146. Ewert H. Cousins katsoo paradigman vaihtuneen länsimaissa kokemukselliseen ja subjektia korostavaan suuntaan. Tämän tulisi hänen mielestään näkyä myös teologian rakenteissa. Cousins 1992, 26, 56, 78. Ks. myös Rothberg 1990.

essentialistisen ja konstruktivistisen kannan välinen jaottelu itsessään voitaisiin katsoa riittämättömäksi tarkastelutavaksi.

Edellisten essentialismia ja konstruktivismia koskevien kuvausten lisäksi teenkin neljä huomiota. Ensiksi sen, että tarkastelen tutkimuksessani mystiikan teologiaa myös kokemuksen näkökulmasta. Tällöin minun tulee tehdä kriittisesti ero sen välillä, mitä tänä päivänä mystiikalla ja erityisesti mystisellä kokemuksella tarkoitetaan suhteessa antiikin ja keskiajan mystiseksi ymmärrettyyn. Jos essentialismin ja konstruktivistismin välinen keskustelu koostuu pelkästään kokemuksen ja kokemuksellisuuden analyysistä psykologisen fenomenin näkökulmasta, se ei tavoita keskiajan kristillisen mystiikan edustajien käsitystä mystisestä kokemuksesta. Siksi pelkästään kokemuksellisuuden perusteella tehtävä analyysi voi johtaa väärin tulokintoihin.³⁴

Toiseksi, kuten edellä viittasin, on huomattava essentialistisen ja konstruktivistisen lähestymistavan rajoitukset suhteessa aasialaisperäiseen ajatteluun. William Johnston on uskontovuoropuhelussaan ollut yhteydessä pääasiassa buddhalaisuuteen ja erityisesti sen zenbuddhalaiseen traditioon. Zenbuddhalaisuuden *mahāyāna*-filosofisen taustan mukaan valaistumattoman olennon käsitys todellisuudesta on illusorinen ja edustaa mielen konstruktia. Buddhalaisuuden mukaan keskeisimpiä ajatuksia ihmisen elämän kiertokulun kannalta on valaistuminen. Valaistumisessa todellisuus oivalletaan käsitteettömänä ja ei-dualistisena (*tathatā*)³⁵. Ihminen normaalin tietoisuuden tilansa puitteissa on kulttuurisesti ehdollistunut. Valaistumisen saavuttamiseksi buddhalaisuuden traditiosta riippuen käytetään konseptioita, taitavat keinot (*upāya*)³⁶, jotka kuuluvat käsitteelliseen maailmaan. Käsitteet johdattavat ihmistä valaistumiseen, jossa tämä sanojen avulla tapahtunut ehdollistuminen transsendoidaan. Varsinkin zenbuddhalaisen tradition piirissä valaistumisessa irtaudutaan kaikesta konstruktivistisesta ja partikulaarisesta ehdollisuudesta (*saṃsāra*). Buddhalainen käsitys välittömästä ja konstruoimattomasta tietoisuudesta eroaa siten länsimaisen konstruktivistisen kannan intentiosta. Kristinuskon mystisessä kokemuksessa irtautumista sanoitetusta oppitaustasta ei ajatella välttämättä tapahtuvan. Tässä mielessä aasialaiset valaistumisen epistemologiat eivät varsinkaan mystiikan kannalta ole suoraan verrattavissa länsimaisiin käsityksiin todellisuuden luonteesta ja ihmisen kokemuksen mahdollisuuksista.³⁷

Kolmanneksi on pantava merkille, että aasialaisessa kontekstissa länsimainen kategoria uskonnosta ei ole helposti sovellettavissa, koska uskonnoksi nimetty on usein sekoitus hengellisyyttä, kulttuuria, sosiaalista ympäristöä, politiikkaa ja

³⁴ Denys Turner mystisen ja kokemuksellisen määrittelystä sekä keskiaikaisen ja nykyisen kokemuksellisuus-käsityksen eroista. Turner 1995, 1–8. Bernard McGinn kokemus-käsitteen korvaamisesta tietoisuus-käsitteellä ks. McGinn 1991, xviii; 2008. Tähän viittaa myös Thometz 2002, 210–211.

³⁵ ”*Tathatā* ... Sellaisuus. *Mahāyāna*-ajattelussa olevaisuus sellaisena kuin se on, vailla määritelmiä, vertailua tai osittamista, sekä ehdollisten ilmiöiden että ei-ehdollisen nirvaanan äärimmäinen todellisuus.” *Gothōni & Māhapañña* 1990, 61.

³⁶ Buddhalaisuuden opin välittämisessä termi *upāya* on eräänlainen silta konventionaalisen ja perimmäisen totuuden välissä. Tämän soveltamisesta fundamentaaliteologisesti, esim. O’Leary 2015, 63, 72, 75 (*skillful means*). Buddhalaisuuden taitavista keinoista, ks. myös Lefebure 1993, xviii–xix ja O’Leary 2017, 43–50.

³⁷ ”Valaistumisen epistemologia” (*epistemology of enlightenment*) on Richard Kingin käyttämä termi, King 1999a, 179. Dialogista länsimaisen ja japanilaisen filosofian kanssa, ks. esim. Roy 2003, 115–186.

taidetta. Keskustelua käydään siitä, missä rajoissa toisessa uskonnossa voidaan nähdä olevan kristillistä todellisuutta.³⁸

Neljäntenä huomiona pidän uskontojen erilaisten kielipelien lähtökohtaista yhteensovittamattomuutta. Käytetyt käsitteet nousevat erilaisista uskonnollisfilosofisista maaperistä, eikä niiden välillä ole välttämättä suoraa ekvivalenssia. Tunnistan tutkimukseeni liittyvän kolme erilaista vaikeasti yhteensovitettavaa kokonaisuutta: länsimais-kristillisen, hindulaisen ja buddhalaisen. Esimerkkinä lähtökohtaisesta yhteensovittamattomuudesta pidän käsitteitä ”ultimate reality” ja ”ultimate mystery”, joita Johnston käyttää teoksissaan.³⁹ Käännän ilmaisut perimmäiseksi todellisuudeksi. Termi länsimais-kristillisessä merkityksessä nousee teistisestä taustasta. Sen merkitys poikkeaa ainakin osittain aasialaisten uskontotraditioiden maailmankuvasta. Hindulaisuudessa perimmäinen todellisuus, Brahman, loistaa kaikessa, kun tämän näkee oikein korkeampana tietoisuutena arkitietoisuuden takaa. Buddhalaisuudessa kaikkeus on pysymätöntä, verkostomaista, katoavaa ja syklistä, mistä syystä varsinkaan buddhalaisuuden maaperässä ei voitaisi puhua perimmäisestä todellisuudesta substanssinomaisessa merkityksessä. Käsitteiden välinen epämääräisyys liittyy termeihin ”yhteys” (*union*) ja ”ykseys” (*unity*).

Käsite ”yhteys” liitetään usein länsimaiseen kristillisperäiseen mystiikkaan, jossa ihmisen ja Jumalan yhteenliittyminen edellyttää osapuolten välistä ontologista eroa. Ykseys-termi puolestaan viittaa kaiken redusoitumiseen samuudeksi. On ajateltu, että aasialaisperäisissä uskontotraditioissa edellytetään – länsimaisittain ilmaistuna – äärellisen ja äärettömän välistä ykseyttä. Ainoa este sen saavuttamiseksi on tietämättömyys tästä totuudesta.⁴⁰ Paikoin ykseyden ilmaisu voitaisiin käsittää identifikaatioksi. Ykseys-termi ei täysin vastaa buddhalaisuuden ajatusta kaiken substanssittomasta verkostomaisuudesta vailla keskusta.

Johnston käyttää termejä ”perimmäinen todellisuus”, ”ykseys” ja ”yhteys” kristinuskon, hindulaisuuden ja buddhalaisuuden yhteyksissä. Siksi käytän kyseisiä termejä huolimatta niiden mainituista rajoittuneisuuksista. Hänen ajatteluaan tutkivana joudun arvioimaan termien käytön ja mistä lähteistä käsin Johnston ammentaa käsityksiään. Uskonnollisia käsitteitä voidaan tulkita eri tavoilla. Tutkimushypoteesina ajattelen, että voin etsiä hänen eri yhteyksissä ilmaisemistaan todellisuuden luonnetta ja ihmisen suhdetta siihen kuvaavista käsitteistä eroavuuksia essentialististen ja konstruktivististen tulkintamallien avulla.⁴¹

Edellisten neljän huomion pohjalta yritän ottaa analyysissäni huomioon Johnstonin käyttämien dogmaattisteologisten termien lähtökohdat. Hänen kannaltaan tärkein niistä on katolisen kirkon jesuiittojen sääntökunta⁴², joka on merkittävästi

³⁸ Becker 2010. Vaikeudesta löytää yhteistä teemaa ks. esim. Barnes 2003.

³⁹ Esim. ”Christianity in Dialogue with Zen” (CDZ) – Sacred Tradition and Present Need. Ed. by Jacob Needleman & Dennis Lewis. New York: The Viking Press. 1975, 20–38. 27. ”Arise, My Love...” – *Mysticism For a New Era* (AML). Maryknoll: Orbis Books. 2000, 136–142. Termin mystery liittymisestä mystiikkaan, *Mystical Theology. The Science of Love* (MT). London: HarperCollins Publishers. 1995, 32–36.

⁴⁰ Olemassaolon käsitteen ymmärtämisestä länsimaisessa ja aasialaislähtöisessä uskonnonfilosofisessa keskustelussa, ks. esim. Lai & von Brück 2001, 181; Marenbon 1978, 8–12. Aiheesta mystiikanteologisesta näkökulmasta, ks. esim. Keel 2007, 38–39.

⁴¹ Ykseys-termi *unity* sekä kristinuskoa että zenbuddhalaisuutta kuvaavana terminä, esim. SP 21–24, 43–44; AML 92; MT 47–48. Buddhalainen näkemys kristinuskon ja buddhalaisuuden perimmäisyyskäsityksistä, Nambara 2005. Ks. myös Price 1987.

⁴² Yleiskatsaus jesuiitoista ks. esim. Worcester 2008a; Guibert 1964. Myös Modras 1995.

vaikuttanut ja tullut tunnetuksi uskontojen välisen vuoropuhelun alalla, ei vähiten Vatikaanin toisen konsiilin yhteydessä.⁴³ Johnstonin ajattelun ymmärtämisen kannalta on tärkeä huomata, että hänen elämänsä ja vaikutuksensa sijoittuu juuri kyseisen konsiilin ja sen jälkeiseen aikaan.⁴⁴ Yksi mainitun ajan häneen vaikuttanut teologinen virtaus on ollut transsendentaalisen tomismin⁴⁵ nimellä kulkeva suuntaus, joka vahvistui katolisessa maailmassa varsinkin jesuiittojen Karl Rahner (1904–1984) sekä Bernard Lonergan (1904–1984) vaikutuksesta.⁴⁶ Konsiilin jälkeistä keskustelua jesuiittojen parissa ovat edustaneet Concilium- ja Communio-lehdet.⁴⁷

Uskontodialogia käyvien jesuiittojen kenttä on varsin laaja. Belgialainen jesuiitta Jacques Dupuis (1923–2004) on ollut uskontojenvälisen dialogin eräs huomattava vaikuttaja. Hänen dialogista otettaan on kutsuttu inkusivistiseksi pluralismiksi. Jumalan pelastussuunnitelmaan kuuluu universaali Kristus-tapahtuma ihmisten pelastamiseksi ja uskonnollisten traditioiden pelastavuus.⁴⁸ Pohjoisamerikkalainen Francis X. Clooney on edustanut kehittämäänsä komparatiivista teologiaa. Metodin mukaan toisen uskonnon lähteitä ja teologiaa pyritään lukemaan oman tradition rinnalla. Siten tavoitetaan mahdollisimman hyvin toisen uskonnon itseymmärrys.⁴⁹ Englantilainen jesuiitta Michael Barnes on etsinyt eksklusivismiin ja relativismiin välistä näkökulmaa ja pyrkinyt välttämään ennalta-asetettuja dialogin teemoja. Taustalla on käsitys, ettei oman uskon näkemyksen perusteella voi koskaan täysin ymmärtää toisen tradition mysteeriä, saati sitten oman ihmisyytensä mysteeriä. Srilankalainen jesuiitta Aloysius Pieris on korostanut aasialaista köyhyyden ja monikasvoisen uskonnollisuuden todellisuutta.⁵⁰

Ignatius Loyolan kirjoitukset ovat antaneet jesuiittatraditiolle omintakeisen muodon: ignatiaaninen mystiikka yhdistää kontemplatiivisuuden ja praksiksen. Huolimatta yhteisestä perinnöstä jesuiittatraditiossa on monia erilaisia suuntauksia.⁵¹ Sääntökunnalle luonteenomaisena on pidetty inkulturaatioteologiaa, jonka mukaan evankeliumi sopeutetaan vastavuoroisessa suhteessa kunkin kulttuurin ja ajan tarpeisiin.⁵²

⁴³ Ks. esim. *Linden* 2009, 17–43.

⁴⁴ Michel Barnesin, S.J., maininta Johnstonista Vatikaanin toisen konsiilin vaikutusten sekä zenistä vaikutteita saaneiden buddhalais-kristillistä dialogia harjoittaneiden yhteydessä. *Barnes* 2007. Jesuiittaliikkeen teologisesta keskustelusta Vatikaanin toisen konsiilin jälkeen ks. esim. *Hinsdale* 2008. Konsiilin vaikutuksesta jesuiittasääntökuntaan, ks. esim. *Worcester* 2008b, 319–320.

⁴⁵ Ks. esim. *Maloney* 2009, 296–309. Bernard Lonergan kääntymisestä subjektiin: *Bevans* 2011, 4, 146 (nootti 5). *O’Leary* (2015, 165) sisäänpäin kääntymisestä: ”the effort to overcome metaphysical objectifications by a turn to the subject”. Mielen ja maailman suhteesta tomismissa ks. *Kerr* 2002, 28–30, 208.

⁴⁶ Transsendentaalinen malli kontekstuaalisen teologian edustajana ks. *Bevans* 2011, 103–116. Karl Rahnerin varhaisesta filosofisesta antropologiasta ks. *Mannermaa* 1970, 11–13, 22–24; 1971.

⁴⁷ *Hinsdale* 2008.

⁴⁸ Ks. esim. *Hinsdale* 2008; 307–308; *Cheetham* 2008, 75. *Dupuis* 1997.

⁴⁹ Ks. esim. *Hedges* 2008, 25–26; 2010, 52–55 sekä *Frederics* 2004.

⁵⁰ *Hinsdale* 2008, 308–310. Esim. *Pieris* 1988 ja 1990.

⁵¹ *Hinsdale* 2008.

⁵² Inkulturaatio, ks. *Bevans* 2011, 26–27, 50, 55, 153 nootti 46. Avery Dulles jaottelee jesuiittojen historian kolmeen jaksoon: 1550-luvulta 1700-luvun lopulle ulottunut Trenton kirkolliskokouksen aika, 1800-luvulta 1900-luvun alkuun asti kestänyt Vatikaanin ensimmäisen konsiilin aika ja 1940-luvulta nykyisyyteen asti kestänyt Vatikaanin toisen konsiilin aika. *Dulles* 1991. Louis Caruanan kuvaus jesuiittojen ideologisesta taustasta ja auktoriteeteista. *Caruana* 2008.

Nykyään monet katolilaiset jatkavat Vatikaanin toisen konsiilin yhteydessä avautunutta uskontodialogia.⁵³ Tämä on näkynyt entistä vakavampana suuntautumisena kohti muita uskontoja. Jesuiittojen yleiskokoukset, *General Congregations of the Society of Jesus*, ovat pitäneet yllä ajankohtaisia teemoja, kuten inkulturaatiota ja uskontojen välistä dialogia.⁵⁴

Edellä olen kertonut Johnstonista suhteesta tutkimustehtävän taustaan. Jotta lukija tutustuisi paremmin tutkimukseeni kohdehenkilöön, luon seuraavaksi katsauksen hänen elämäänsä ja vaikutukseensa.

1.3 William Johnstonin esittely

William Johnston syntyi Belfastissa, Pohjois-Irlannissa, oman kertomansa mukaan ”keskellä terroria”.⁵⁵ Tällä hän viittaa katolilaisten ja protestanttien väliseen kiistaan. Ei ole suoraa näyttöä siitä, että hänen syntymäpaikkansa uskonnollisesti suvaitsemattomalla tilanteella olisi ollut yhteyttä myöhempään kiinnostukseen uskontodialogia kohtaan, mutta hän itse viittaa tällaiseen omakohtaiseen motiiviin. Hän liittyi vuonna 1943 synnyinmaassaan jesuiittasääntökuntaan ja kävi noviisikoulutuksensa Emossa.⁵⁶ Pohjois-Irlantilaisena katolilaisena jesuiittana Johnstonin voidaan ajatella edustaneen jo nuoruudessaan syvää katolista hurskauselämää.⁵⁷

Muutto Japaniin toi eteen muut uskonnot ja toisenlaisen kulttuurin. Vuonna 1951 Johnston lähetettiin jesuiittana Tokion Sofian yliopistoon⁵⁸ opettamaan englannin kieltä.⁵⁹ Asuessaan Japanissa hänet vihittiin papiksi vuonna 1957 ja vuonna 1965 hän väitteli Tietämättömyyden Pilven kirjoittajan teologiasta.⁶⁰ Johnston johti vuosina 1976–1980 Tokion Sofian yliopiston *Institute of Oriental Religions* -osastoa, mutta toimi sen jälkeenkin samassa yliopistossa vaihtelevia aikoja osa-aikaisena opettajana.⁶¹

Jo ennen Vatikaanin toista konsiilia, 1940-luvulla, Johnston oli tutustunut ”ortodoksisesta skolastisesta ajattelutavasta poikkeavien” ”kapinallisten” katolisten teologiin ajatteluun. Tällaisiksi hän itse nimeää Teilhard de Chardinin, Henri de

⁵³ Yleiskatsaus katolisen kirkon suhtautumisesta uskontoihin ks. esim. *D’Costa* 2011.

⁵⁴ *Dulles* 1991; *Hinsdale* 2008.

⁵⁵ *Mystical Journey. An Autobiography* (MJ). Maryknoll: Orbis Books. 2006, ix.

⁵⁶ MJ, 10, 206; MJ, ix: ”[T]he old IRA was in my blood ... I was Irish Catholic to the marrow of my bones”. Johnston kertoo kuinka hänen vanhempansa eivät käyttäneet väkivaltaa, mutta majoittivat kuitenkin IRA:n aseellista väkeä kotiinsa, johon tehtiin myös ratsioita. *The Wounded Stag. Christian Mysticism Today*. (WS). New York: Fordham University Press. 1998, 156–158; *Christian Zen* (CZ). 1990, 29. [1971]. Johnston toteaa teologisen koulutustaustansa perustuneen Platonin, Aristoteleen, Augustinuksen, skolastiikan sekä Tuomas Akvinolaisen varaan. MJ, 199.

⁵⁷ Näin Johnstonin maanmies Joseph O’Leary, S.J. Keskustelu Nagoyassa lokakuussa 2015.

⁵⁸ Jap. *Jōchi Daigaku*.

⁵⁹ MJ, 143, 206. Englannin kielen opetustehtävän jälkeen hän opetti laajempia uskontotieteellisiä teemoja, joiden vuoksi hän kertoo tutustuneensa tarkemmin muun muassa Jungiin, Teilhard de Chardinin, Bernard Lonerganiin, Bede Griffithsiin sekä aasialaisten uskontotraditioiden erilaisiin kirjoituksiin.

⁶⁰ *The Mysticism of The Cloud of Unknowing* (MCU). Julkaistiin vuonna 1967. New York: Source Books.

⁶¹ *Britto* 2014–2016. Johnston ei vaihtanut kansalaisuuttaan japanilaiseksi.

Lubacin ja Yves Congar'in.⁶² Hän siteeraa usein kanadalaista jesuiitta Bernard Lonergania, mutta myös jesuiitta Karl Rahneria.⁶³ Johnstonia tunteneiden luonnehdinnat hänestä ovat keskenään samansuuntaisia. Rahner-tutkijan ja oppilaan sekä Tokion Sofian yliopistossa opettaneen Klaus Riesenhuberin, S.J., mukaan Johnston oli kiinnostunut Ristin Johanneksen ja Tietämättömyyden Pilven kirjoittajan tuotannosta, mutta hänellä ei ollut erityistä teologista tai filosofista aatesuuntaa tai koulukuntaa, joka olisi vaikuttanut häneen syvästi. Hän oli ”mystiikasta kiinnostunut kirjoittaja”, joka ei pyrkinyt niinkään ”systemaattiseen ajatteluun”, kuin ”spiritualiteetin teologiaan (rukous jne.)”. Huolimatta useista Bernard Lonergan-sitaateistaan Johnston ei Riesenhuberin mukaan tuntenut syvällisesti tämän ajattelua. Hän oli kiinnostunut zenin spirituaalisuudesta, mutta ei ollut buddhalaisuuden asiantuntija, eikä pitänyt aktiivisesti yhteyttä zenmunkkeihin tai akateemisiin tutkijoihin.⁶⁴

Nagoyassa, Japanissa, sijaitsevan *Nanzan Institute for Religion and Culture* -instituutissa työskentelevien katolilaisten tutkijoiden mukaan Johnston oli lähinnä hengellinen kirjailija, joka otti ajatuksia sieltä täältä.⁶⁵ Tutkijoiden mukaan hänen poimimansa teemat olivat itsessään kiistattoman suuria ja teologisesti merkittäviä. Häntä kuvattiin katalyytiksi, joka avasi kristinuskoa buddhalaisuuden suuntaan meditaation alueella.⁶⁶ Johnstonilla oli taito yhdistellä eri teemoja ja popularisoida niitä onnistuneesti.⁶⁷ Hänet tunnettiin paremmin Japanin ulkopuolella kuin Japanissa. Siellä käyty akateeminen uskontodialogi edellytti japanin kielen käyttöä, jota Johnston ei päätuotannossaan käyttänyt. Tästä syystä hänen tuotantonsa ei levinnyt Japanissa.

Kiinnostus mystiikkaan syntyi jo ennen muuttoa Japaniin. Johnston kertoo jo varhain viehättyneensä Jeesuksen todellisen läsnäolon ajatuksesta ehtoollisissa. Tällä lieenee ollut vaikutuksensa siihen, että hän meditoi säännöllisesti

⁶² MJ, 50–51. Ursula King Johnstonin ja Teilhard de Chardinin yhteisistä piirteistä (*King* 1981, 217): ”Like Teilhard, he [Johnston] emphasizes the universal call to mysticism as well as the central role and unifying force of love, an existential love which is not purely spiritual but has its roots in matter”. King mainitsee, että Teilhardin ajatukset idän uskonnoista ovat voineet toimia Johnstonille katalyyttinä pitemmälle viedympään uudenlaisen mystiikan näkemykseen.

Kapina liittyi Johnstonin mukaan pyrkimykseen palata raamatullisiin ja patristisiin lähteisiin. Hän ajatteli vastakkainasettelun koskeneen traditionaalisempaa skolastista ja modernimpaa progressiivista teologista ajattelua. Katolisesta kirkosta ennen Vatikaanin toista konsiilia, ks. esim. *Dulles* 2010, 311–314; *Linden* 2009, 17–43; *Kerr* 2002, 134–148.

⁶³ Maininnat kyseisistä teologeista tulevat esiin tutkimuksessa. Karl Rahnerin oppilas Klaus Riesenhuber, S.J., on asunut Tokiossa samassa S.J. Housessa kuin Johnston. Yleisesitys Teilhard de Chardinista, ks. esim. *King* 1981. Lonerganista, ks. esim. *Crowe*, 2005; *Hautala* 2008.

⁶⁴ *Riesenhuber* 2010–2014. Johnstonin ystävä Jerry Cusumano, S.J. samansuuntaisesti: ”As others have pointed out, he was not an academic ... he was sharply attuned to modern movements in the Church, especially with regard to mysticism. His influence was very great outside of Japan because he was a good writer and was introducing Christians in the West to non-Christian ideas in a palatable way. He never published much in Japanese, and his spoken Japanese was adequate but not polished.” Sähköpostiviesti syyskuu 2015.

⁶⁵ Keskustelu Nagoyassa lokakuussa 2015 prof. James W. Heisigin, SVD, prof. Seung Chul Kimin ja Joseph O’Learyn, S.J., kanssa. Mahdollisuudet omaksua erilaisia vaikutteita uskontodialogin alueelta ovat olleet runsaat. Johnstonin jesuiittaveljet edustivat laajaa kirjoa uskontoja ja tiedettä.

⁶⁶ Näin mielessä Johnstonia voidaan pitää Paul O. Ingramin peräänkuuluttaman buddhalais-kristillisen vuoropuhelun laajentajana ulos akateemisista piireistä. Vrt. *Ingram* 2013, 390.

tabernaakkelin edessä.⁶⁸ Halu syventää omaa rukouselämää johti hänet tutustumaan apofaattiseen traditioon, Ristin Johannekseen sekä väitöskirjatutkimuksensa kohteeseen, Tietämättömyyden Pilven kirjoittajan tuotantoon. Näistä poimittuja teemoja hän piti esillä ignatiaanisen spiritualiteettinsa rinnalla. Mainittujen mystikoiden teologian tulkinnastaan käsin hän tarkasteli meditatiivisuutta ja rukouselämää laajemmista, uskontorajat ylittävistä yhteyksistä.⁶⁹ Mystisten kokemusten edellytysten tulkinta tapahtuu mainittujen mystikoiden teologista taustaa vasten. Hänen tavoitteensa oli luoda nykyajalle uusi mystiikan teologia.⁷⁰ Sen tukena, mystiseen elämään kuuluvan kokemuksen psykologisessa tulkitsemisessa, hän käytti apunaan enimmäkseen C. G. Jungin tuotantoa.⁷¹ Selväpiirteisimminkin 1990-luvulta lähtien Johnstonin pyrkimyksenä oli luoda muistakin uskonnoista vaikutteita hakeva mystiikka jokaisen ulottuville. Tässä keskiajan mystiikan populaarisamisessa hänen voi sanoa onnistuneen tavalla, johon hänen akateemisesti painottuneemmat, häntä tunteneet aikalaiset, eivät yltäneet.⁷²

Johnstonia itseään ei juuri ole luonnehdittu ”mystikoksi”, vaan hän oli enemmänkin mystiikasta inspiroitunut. Hänen teoksiaan lukeva voi nähdä sisällön joiltain kohdin samaistuvan kristityn normaalin hartauselämän syventämisen kuvaukseksi.⁷³ Hän paitsi selittää uskonnollista kokemusta eri uskontojen avulla, myös käyttää niiden tekniikoita hartauselämänsä tukena.⁷⁴ Rukouselämän syventämisen ohjelmassaan Johnstonin on kuvattu siirtyneen ”skolastiikan ja Ignatiuksen Hengellisten harjoitusten ohi” hiljaisuuden harjoittamiseen erityisesti eukaristian yhteydessä.⁷⁵

⁶⁸ MJ, 11, 32, 115, 119; MT, 134. ”In Mystic Silence: Where East and West can Meet” (IMS). – America, the National Catholic Weekly 19. 2007, 21; *The Mirror Mind. Zen-Christian Dialogue* (MM). New York: Fordham University Press. 1990, 67–69.

⁶⁹ Johnston tuntee Pseudo-Dionysios Areopagitan vaikutuksen Ristin Johannekseen ja Tietämättömyyden Pilven kirjoittajan teologiaan, ks. MCU, 11, 31–34; ”All and Nothing. St. John of the Cross and the Christian–Buddhist Dialogue” (AAN). *The Eastern Buddhist* 21/2. 1988, 131–2.

⁷⁰ Ignatiaanisen ja karmelittamystiikan yhdistämisestä Johnstonilla, ks. *Preckler* 2008 sekä *Hardy* 2002, 379. Johnstonin uuden mystiikan luonteesta, ks. esim. *Kourie* 1995. Pseudo-Dionysios Areopagitasta ks. esim. *Louth* 2009, 154–173; *McGinn* 1991, 157–182; *Turner* 1995, 19–49; *Duclo* 2005. Pseudo-Dionysios Areopagilaisen ja *mahāyāna*-buddhalaisuuden ajattelun rinnasteisuudesta ks. *LeFebvre* 1993, 82–101.

⁷¹ Johnston on omaksunut jungilaisen käsityksen ihmisen mielen rakenteesta ja käyttää sitä hyväkseen. Tietoisien mielen ja alitajuisen lisäksi on olemassa kollektiivinen alitajunta arkkityyppeineen. Jungin uni laskeutumisesta oman talonsa perustuksiin kuvaa Johnstonille ihmisen psyykeen rakennetta. Hän pitää Jungia ensimmäisenä länsimaisena psykologina, joka on tutustunut aasialais-peräisiin uskontoihin, ja siksi hän käyttää Jungin ajatuksia tulkitessaan esimerkiksi zeniä. SP, 49.

⁷² Keskustelut Nagoyassa ja Tokiossa Joseph O’Learyn ja Cyril Veliathin kanssa lokakuussa 2015. Peter Milward katsoo Johnstonin olleen eräänlainen mystikko, johon ovat vaikuttaneet muutto Japaniin, Vatikaanin toinen konsiili sekä väitöskirja Tietämättömyyden Pilven kirjoittajasta suhteesta zenbuddhalaisuuteen. Milward ei pidä Johnstonia akateemisena idän ja lännen mystiikan asiantuntijana. *Milward* 2011.

⁷³ Tähän ovat viitanneet sekä Donald Grayston (*Grayston* 1985) että Johnstonin lähemmin tunteeet, mm. Joseph O’Leary, S.J., keskustellessani hänen kanssaan Nagoyassa lokakuussa 2015. Ruben Habito, Johnstonin ystävä, zenopettaja ja entinen jesuiitta, kuvaa häntä vilpittömäksi etsijäksi, joka halusi opettaa rukoilemisen taitoa. Johnstonin lähestymistapaa siihen hän kuvaa hiljaisuudesta ja rukouksesta nousevaksi teologiaksi. Hän luonnehtii Johnstonia pikemmin hengelliseksi kirjailijaksi kuin teologiksi. (Skype-puhelu 27.11.2015).

⁷⁴ Lotus-asennon löytämistä Johnston kuvaa omaksi läpimurrokseen. Opittuaan sen hän käytti sitä meditaatiossaan. MJ, 149.

⁷⁵ Näin *Baron* 2007.

Silti sääntökuntatausta osaksi selittää Johnstonin painottuneisuutta. Ignatiaaniset hengelliset harjoitukset korostavat kokemuksen reflektiota Jumalan tahdon löytämiseksi.⁷⁶ Varsinkin henkien erottamisen sääntö (engl. *discernment*, Johnstonin käyttämä termi), ”pyrkimys tulla sellaiseksi persoonaksi, jollaiseksi ihminen on tarkoitettu”, voidaan yhdistää Johnstonin ohjelmaan.⁷⁷ Jesuiittana Johnston on korostanut kyseistä ”Hengen sisäisen äänen” kuuntelemista koko elämän jatkuvana prosessina. Nykyihmisen tarve on seurata Henkeä ”henkien erottamisen mystiikan avulla”.⁷⁸

Koska Johnston tukeutuu mystiikkaan, on selvää, että osa hänen ajattelunsa käsitteistöstä nousee siitä. Hänen lähtökohtansa pitää mystiikkaa uskontodialogin avaimena ei ole aivan ainutlaatuinen. Mystiikanteologinen lähtökohta on ollut osa uskontoteologista keskustelua Aasiassa, koska on ajateltu, että mystisiä piirteitä löytyy kaikista suurista uskonnoista.⁷⁹ Mystiikan teologian suunta, jota Johnston toteaa edustavansa, nousee lähtökohtaisesti aiemmin mainituista länsimaisen keski- ja myöhäiskeskiajan kristillisistä mystikoista, jotka ovat saaneet vahvoja vaikutteita Pseudo-Dionysios Areopagitan tuotannosta. Tukeutuminen näiden tuotantoon toistuu Johnstonin kirjoituksissa.

Oman kannan muodostaminen suhteesta muihin uskontoihin tuli Johnstonille ajankohtaiseksi Japaniin muuton jälkeen. Johnstonin työympäristössä Sofian yliopistossa oli joukko jesuiittoja, jotka kävivät uskontodialogia buddhalaisuuden kanssa, mikä osaltaan selittää hänen kiinnostustaan aihepiiriin. Jesuiitta Heinrich Dumoulin tutki zenin ja kristinuskon välistä dialogia, ja saksalainen ”kristillisen zenin” (*Christian Zen*) kehittäjä, jesuiitta Hugo Enomiya Lassalle, oli katolisen spiritualiteetin ja zenbuddhalaisuuden välisen yhteyden puolestapuhuja.⁸⁰ Siksi ei ole yllättävää, että Johnstonin ensimmäiset kirjoitukset, esimerkiksi vuonna 1966 julkaistu kirja-arvostelu teoksesta *The Three Pillars of Zen*⁸¹ (TPZ), osoittivat kiinnostusta siihen.

⁷⁶ Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en la ánima se causan: las buenas para recibir y las malas para lanzar; y son más propias para la primera semana. *Loyola* 2007, 313.

⁷⁷ *Martin* 2012, 1. Henkien erottamisen säännöstä: *Loyola* 2007, 313–336. *Martin* 2012, 309: ”Discernment... is about spiritual interpretation and evaluation of feelings, and particularly with the direction in which we are moved by them... this is ’recognizing the action in human consciousness of the Holy Spirit’”. *O’Hanlon* 1978, 757. Ignatiaaniset harjoitukset ja buddhalaisuus ks. esim. *Luévano* 2009. Zen ja ignatiaaniset harjoitukset ks. esim. *Habito* 2013.

⁷⁸ MT, 333–334.

⁷⁹ Joseph Spaen mukaan erityisesti zenin kanssa käyty dialogi on painottunut vahvasti mystiikan alueelle. *Spae* 1980, 65, 111–127, 223. Mystiikanteologian avulla on käyty keskustelua Mestari Eckhartin ajatteluun kuuluvan intellektin käsitteen ja zenbuddhalaisuuden Buddhaluonto-käsitteen välillä. Ks. esim. *Keel* 2004; 2007, 159–164. Kiinan *ch’an*buddhalaisuus suhteessa mystiikkaan ks. *Nakamura* 1985. Kokemus zenbuddhalaisuuden ja kristinuskon yhdistämispyrkimysten teemana, ks. *Egan* 1978; *Mommaers & van Bragt* 1995, 28–29. Kokemus aasialaisten uskontotraditioiden perspektiivistä, ks. esim. *Thangaraj* 2008, 165–166; kriittinen tarkastelu kokemuksellisuudesta buddhalaisuudessa, ks. *Sharf* 1995.

⁸⁰ MJ, 75–76. Ks. esim. *Dumoulin* 1969; 1974, 2005.

⁸¹ *The Three Pillars of Zen: Teaching, Practice, and Enlightenment* by Philip Kapleau. Review by William Johnston. – *Monumenta Nipponica*, vol. 21. No. 1/2. (1966), 214–216. Artikkelissa kuvaillaan historiallisen zenin haluttomuutta kuvailla zeniä, sekä zenbuddhalaisuutta länsimaistaneen Daisetz Teitaro Suzukin länsimaissa nautimaa suosiota sekä Japanissa osakseen saamaa arvostelua. Johnston kyseenalaistaa zenin pyrkimyksen systematisoida ei-systematisointiaan. Hän panee merkille jesuiitta Hugo Enomiya Lassallen kannan, että kristitty voi harjoittaa zeniä vaarantamatta

Edellä kuvattua taustaa vasten on ymmärrettävää, että ei ole ollut kyse varsinaisesta akateemisesta pidettävästä uskontodialogista, vaan ennemminkin spiritualiteetin viljelystä. Johnstonin jesuiitoille tunnusomainen pioneerihenkisyys on näkynyt siinä, että hän viittaa teoksissaan useampaan buddhalais-kristilliseen uskontodialogitapahtumaan sekä teemoihin. Hän on tehnyt raportin Kiotossa 1968 käydystä dialogista, joten hän on osallistunut omalla tavallaan kyseiseen uskontodialogiin.⁸² Johnston on ollut tunnettu nimi buddhalais-kristillisen uskontodialogin maailmanlaajuisessa keskustelussa aikana, jolloin orientoalislähtöinen meditaatioliikehdintä sekä zenbuddhalaisuus siirtyivät länsimaihin. Hän matkusti varsin ahkerasti, luennoi idän ja lännen mystiikasta ja osallistui erilaisiin meditaation ja rukoilemisen teemoihin liittyviin kokoontumisiin Euroopassa, Yhdysvalloissa, Australiassa ja Oseaniassa sekä eri puolilla Aasiaa. Samalla hän popularisoi spiritualiteettia ja kristillistä mystiikan teologiaa.⁸³ Johnston toimi myös vierailevana professorina San Franciscon ja Clevelandin (Ohio) yliopistoissa. Kattavaa osallistumisten määrää edellä mainittuja teemoja edustaneisiin tapahtumiin on vaikea arvioida. Kyseessä on kuitenkin ollut vuosikymmenten ajan kestänyt kiinnostus aihepiiriin.⁸⁴

Johnston itse mainitsee tutustuneensa vaihtelevaan joukkoon vaikuttajia ja tekstejä, kuten Teilhard de Chardin, Bernard Lonergan, Bede Griffiths⁸⁵, Gopi Krishna, Masao Abe ja Thich Nhat Hanh sekä teksteihin *Syđānsūtra* ja *mahāyāna*-taustainen *The Awakening of Faith*.⁸⁶ Ajatuksensa buddhalaisuudesta Johnston hakee paitsi itseään ympäröineestä buddhalaisesta praksiksesta ja sen paikallisilta edustajilta, myös länsimaistetun zenbuddhalaisuuden puolestapuhujalta Suzuki Daisetsu Teitarōlta. Tämä omaksui William Jamesilta ja Nishida Kitarōlta ajatuksen puhtaasta kokemuksesta, ja ajatteli kaikkien uskontojen taustalla olevan mystisen

uskoa. Johnston liittyy Arthur Koestlerin kritiikkiin siitä, että valaistumista arvioivien mestarien toiminnassa on mielivallan mahdollisuus. Tämän vaaran hän rinnastaa myös kristilliseen mystiikkaan ja toteaa, ettei kristitty pidä valaistumista samalla tavalla keskeisenä kuin buddhalainen.

Suzukista suhteesta länsimaistuneeseen zenbuddhalaisuuteen ks. esim. Clarke 1997, 12, 98, 102, 115, 152–160.

⁸² ”Dialogue with Zen” (DZ). Vuonna 1988 Johnston osallistui puhujana Tokion Sofian yliopistossa järjestettyyn buddhalais-kristilliseen dialogiin. Hänen teemansa oli ”On the mystical doctrine of St. John of the Cross, centering on the *nada* and its similarities-dissimilarities with Emptiness and Absolute Nothingness in Buddhism”. O’Hanlon et al. 1988, 183.

Johnston yhtenä buddhalais-kristillistä dialogia käyvänä, ks. Abe & Cobb & Long 1981, 16; Amell 2008, 64, 94, 143; Habito 1988. Spae mainitsee Johnstonin luetellessaan zenin ja kristinuskon välisiä vuorovaikutusta tutkineita oppineita. Muut samassa yhteydessä mainitut ovat Masao Abe, Heinrich Dumoulin, Hugo Enomiya-Lassalle, A. Graham, Thomas Merton, K. Nishitani, K. Takizawa ja A. Watts. Spae 1980, 191, 208, 220.

⁸³ Ks. Frederics 2004, 35.

⁸⁴ Omaelämäkerran, MJ, mukaan Johnston on vieraillut Sydneyssä, Melbournessa, New Yorkissa ja Kaliforniassa, sekä ottanut osaa dialogiin ja pitänyt opintokokonaisuuksia Filippiineillä, Hong Kongissa, vierailut Kalkutassa ja Bombayssa, Kiinassa, tavannut Dalai Laman Dharamsalassa, pitänyt Koreassa zen-retriitin, osallistunut seminaariin Kanadassa ja viettänyt pitempiä aikoja muualla kuin Tokiossa. Johnston on osallistunut kristillisen rukouksen kehittämisen sekä meditaatioliikkeen toimintaan varsinkin USA:ssa Kaliforniassa sekä Kansasissa ja Texasissa. MJ, 123–125, 183, 195.

⁸⁵ Dom Bede Griffiths, ks. esim. Clarke 1997, 147.

⁸⁶ Johnston viittaa teoksissaan myös paljon muihinkin tahoihin, jotka mainitaan asianomaisissa kohdissa tässä tutkimuksessa.

kokemuksen. Se edusti Suzukin mukaan uskonnollisen kokemuksen huipennusta, välitöntä kokemusta olemassaolosta.⁸⁷

Huolimatta vähäisemmästä perehtyneisyydestään buddhalaisuuteen sekä akateemiseen tutkimukseen, voidaan todeta, että varsinkin 70-luvulla Johnston oli tunnetuimpia ja tärkeimpiä zenbuddhalaisuuden suuntaan avautuneita kristittyjä kirjoittajia. Johnstonin maanmiehen, jesuiitta Joseph O’Learyn mukaan juuri avoimuus uskontodialogille oli tunnusomaista Johnstonille. Hänen laajemman vaikutuksensa voi katsoa olleen ennen muuta siinä, että hän on Vatikaanin toisen konsiilin jälkeisessä uskonnoille avautumisen ajassa luonut mahdollisuutta ajatella Kristusta buddhalaisesta perspektiivistä käsin, kuten myös buddhalaisuutta kristinuskosta käsin.⁸⁸

Teologianhistoriallisesti William Johnston voidaan sijoittaa yhdeksi niistä monista pioneereista, jotka ovat Vatikaanin toisen konsiilin vanavedessä ja innoittamina pyrkineet toteuttamaan kristillisen uskon ja muiden uskontojen dialoginomaista suhdetta. Vatikaanin toisen konsiilin keskeinen ansio oli avata uskontojen välille keskusteluyhteyttä ja luoda opillisuuden ja ihmisyyden välistä vuoropuhelua.⁸⁹ Konsiilin julistus *Nostra Aetate* määritteli katolisen kirkon suhtautumistavan muihin uskontoihin. Konsiilia edeltävä ja sen jälkeinen teologinen ajattelu merkitsi Johnstonille suurta käännettä, ja hän tarttui innokkaasti sen suomiin mahdollisuuksiin. Katolisen kirkon läpikäymä murros näkyy Johnstonin kirjoittamisen tavassa, asennoitumisessa toisiin uskontoihin sekä omaan jesuiittasääntökuntaan. Hän pyrki integroimaan konsiilia edeltävän ja sen jälkeisen uskon tulkinnan omaan ajatteluunsa.⁹⁰ Buddhalais-kristillinen vuoropuhelu oli Johnstonille keino luoda Aasiassa paikallista, omasta kulttuurisesta ja uskonnollisesta ympäristöstä nousevaa kristillistä teologiaa.⁹¹ Esimerkiksi Jacques Dupuis sisällyttää Johnstonin buddhalaisuuden kanssa käyvien teologien joukkoon.⁹² Seuraavassa luon katsauksen Johnstonin tuotantoon.

⁸⁷ Suzuki on tullut tunnetuksi näkemyksestään, että zen edustaa transkulttuurista, transhistoriallista ei-dualistista uskonnollista kokemusta kaikkien uskontojen taustalla, eikä siten edustaisi buddhalaisuutta, uskontoa, filosofiaa tai ylipäänsä mitään, joka olisi ilmaistavissa käsittein. Keskustelua Suzukin zenbuddhalaisuudesta, ks. *Sharf* 2005; *McMahan* 2002; *Jackson* 2010. Suzukista, ks. esim. *Ahn* 2003.

⁸⁸ Tästä myös *King* 1981, 217–218.

⁸⁹ Vatikaanin toisen konsiilin perspektiiveistä *Dupuis* 1997, 130–157; *Ruokanen* 1992; 2003. Katolisen kirkon muutoksesta yleisesti Vatikaanin toisen konsiilin yhteydessä, ks. *Linden* 2009. Katolisen kirkon suhteesta buddhalaisuuteen ks. esim. *Williams* 2011. Jumalasta mysteerinä aasialaisessa uskontokontekstissa ks. *Kavunkal* 2008. Joseph O’Leary, S.J., Vatikaanin toisen konsiilin teologisen metodin syventämisestä nykyajan tarpeena ks. *O’Leary* 2015, 15–28. *Nostra Aetaten* laatimisen 50-vuotisjulkaisu, jossa on eri uskontojen edustajien katsaus vallitsevaan uskontovuoropuhelutilanteeseen, ks. *Cohen & Knitter & Rosenhagen* 2017.

⁹⁰ Suhteesta jesuiittoihin omaelämäkerrassa ks. MJ, 27, 31–32, 34–40, 127–128. Johnston mainitsee itselleen tärkeinä mystisen rukoilemisen opettajina Joseph de Guibertin, Garrigou Lagrangen ja Columba Marmionin. MJ, 32, 126. Johnston on ilmeisesti tarkoittanut Joseph de Guibertin teosta *The Jesuits Their Spiritual Doctrine and Practice*, vuodelta 1964.

⁹¹ FABC, Federation of Asian Bishops’ Conferences, www.fabc.org, on pitänyt agendallaan omaehtoisen aasialaisen kristinuskon teemoja. Kontekstiriippuvaisesta dialogista ks. esim. *Komulainen* 2006, 189.

⁹² *Dupuis* 1997, 152–153. Läsnaolomallin ja täyttymysteorian eroista, ks. *Dupuis* 1997, 143. Palencia-Rothin kanta Johnstonin viime kädessä kristillisestä perustasta, *Palencia-Roth* 2006, 44–45.

1.4 Lähteet ja aiempi tutkimus

Johnston on kirjoittanut varhaisimmat artikkelinsa 1960-luvun alussa. Niissä ja myöhemmissä artikkeleissa esille nostetut teemat on varsin usein liitetty monografioihin.⁹³ Hänen teoksiaan ei voi kuvata lähestymistavaltaan analyttisen tieteelliseksi, vaan pikemminkin käytännönläheisiksi kristillisen praksiksen metodologian oppaiksi.⁹⁴ Teosten teemat koskevat rukoilemista, meditaatiota ja mystiikan teologiaa, ja niissä vertaillaan uskontojen käsityksiä toisiinsa.⁹⁵ Osa hänen teoksistaan on raportin omaisia kertomuksia henkilökohtaisista meditaation kokemuksista ja näistä syntyneistä ajatuksista.⁹⁶

Japanin Shakujii'n teologisessa seminaarissa kirjoitettu väitöstutkimus ja sen jälkeen kirjoitetut teokset eroavat toisistaan. Väitöstä voidaan pitää ainoana akateemiset mitat täyttävänä tutkimuksena. Sen jälkeinen tuotanto keskittyi rukouksen opettamiseen varsin laajassa merkityksessä, sekä meditatiivisuuteen liittyvään uskontovuoropuheluun.⁹⁷ Myöhemmässä teoksessaan hän on ottanut kantaa omaan teologiseen tarkastelu- ja ilmaisun tapaansa kuvaamalla väitöskirjaansa ”melko skolastiseksi kirjaksi” ja ettei salaisuutta voi koskaan ilmaista riittävän hyvin.⁹⁸ Väitöskirjassaan Johnston ei pelkästään analysoi Tietämättömyyden Pilven kirjoittajan teologiaa, vaan herättää keskustelua mystiikan teologiasta kaikissa uskonnoissa. Väitöksessä näkyy kiinnostuksen suuntautuminen klassiseen länsimaiseen kristilliseen mystiikkaan ja tarve sovittaa sitä uuteen uskonnolliseen ympäristöön Japanissa.⁹⁹ Tutustuminen kristilliseen mystiikan teologiaan teki Johnstonin avoimemmaksi suhteessa zeniiin.¹⁰⁰

Vuonna 1970 ilmestyi artikkeli ”The Notion of Man in Zen” (NMZ)¹⁰¹. Artikkelin osoittaa Johnstonin perehtyneen jonkin verran zenbuddhalaisuuteen. Siinä Johnston kuvaa zenbuddhalaisuutta ihmisen pelastumiseen tähtäävän prosessin avulla. Zenbuddhalaisuudessa ei hylätä perinnettä, *sūtria*, mutta todetaan, ettei istumameditaatiossa (*zazen*)¹⁰² olla niiden varassa. Mikään *sūtra* ei voi sisältää zenin

⁹³ Tähän tutkimukseen on koottu saatavissa ollut monografioista erillinen artikkeliaineisto. Olettamukseni on, että artikkelien teemat ovat tulleet esille monografioissa, joista kaikki ovat tutkimuksen tekijän hallussa. Tätä vahvistaa Johnston minulle lähettämä kirje (KTT): ”Most of my articles were later incorporated into the books”.

⁹⁴ Bragt 1981. Jan van Bragt epäilee, että buddhalaiset eivät hyväksyisi Johnstonin mystiikan tulkintaa rakkauden etsimisenä. Hän ajattelee, että Johnstonin tarve kehittää kristillistä rukouselämää aasialaisperäisten uskontoperinteiden praksiksen avulla kärsii siitä, ettei Johnston itse ole mystikko. Johnstonin oma kuvaus teoksistaan, ks. MT 11.

⁹⁵ Tähän viittaa myös Arthur C. Hastings. Hastings 1977. Johnston kuvaa japanilaisen kontemplaation tulleen osaksi itseään osmoosin tavoin. MJ, 137–138.

⁹⁶ Ks. esim. Hastings 1977. Chai-Shin Yu arvostelee Johnstonia liiallisesta yksinkertaistamisesta ja katsoo hänen edustavan Jumala-käsityksessään kristillistä monismia. Yu 1973.

⁹⁷ Tähän viittaa myös Åmell 1992, 81.

⁹⁸ MT, 11: ”As the shadows lengthen, he [Johnston] ... resonates with the words of the dying Hamlet: 'The rest is silence'”.

⁹⁹ MCU, 12, 17–25. Johnstonin mielestä Tietämättömyyden Pilven kirjoittaja seuraa kirkon opetusta. Hän toteaa teoksen osoittaneen itselleen sen, että hän oli tietämättömyyden pilvessä. MJ, 203.

¹⁰⁰ Avautumisesta zenin suuntaan viittaa myös Leo D. Lefebure. Lefebure 1996, 965–966.

¹⁰¹ ”The Notion of Man in Zen”. – Studia Missionalia. Man, culture and religion. Vol 19. Rome: Gregorian University Press. 87–100.

¹⁰² Zazenin merkityksestä Gothóni & Māhapañña 1990, 69; Legget 1987, 43–57 sekä Abe 1997, 54–66 ja Ikkyū 1973.

kokonaisuutta. Artikkelissa tuodaan esiin buddhalaisuuden keskeiset antropologiset korostukset ihmisen syntymisestä harhan (*māyā*) vallassa, tämän kontemplatiivisuudesta ja tarpeesta meditoida saavuttaakseen ”pelkän mielen”, subjekti-objekti -suhteesta vapaan tilan.¹⁰³ Valaistunut (*bodhisattva*)¹⁰⁴ palaa maailmaan myötätuntoisena ja täysin omistautuneena kaikkien olentojen pelastumiseen. Johnston pohtii artikkelissa zenbuddhalaisuuden ajatusta toiseuden olemattomuudesta suhteessa kristilliseen käsitykseen ja päätyy siteeraamaan varsin pitkästi Thomas Mertonin osin psykologisoitunutta ajatusta empiirisesti koetun egon ja varsinaisen persoonallisuuden (*personality*) välisestä erosta.

Samana vuonna ilmestynyt teos *The Still Point: reflections on Zen and Christian Mysticism* (SP) sisältää Johnstonin mukaan hänen keskeisimmät ajatuksensa buddhalaisuuden ja kristinuskon välisestä vuoropuhelusta. Pääosin teos koostuu artikkeleista, joista varhaisimmat ovat vuodelta 1966. Tähän Johnstonin teokseen on viitattu ehkä eniten uskontodialogin saralla. Hän toteaa, ettei ole muuttanut sitä koskevia kantojaan.¹⁰⁵ Johnston poimii zenbuddhalaisuuden eri piirteitä ja kokeilevasti liittää niitä psykologisiin ja kristillisiin ajatusyhteyksiin. Hän pohtii zenin mahdollisuuksia kristillisen rukouksen rikastuttajana. Zen ja ylipäänsä buddhalaisuus näyttäytyvät läheisinä kristinuskoon vaikuttavina tahoina. Johnstonin varsin avarasta tavasta tukeutua erilaisiin ajattelijoihin on tässä teoksessa esimerkkinä T. S. Eliot, jonka runoa mukaillen teos on nimetty.¹⁰⁶

Vuonna 1971 kirjoitettu *Christian Zen* hakee syvempää näkemystä zenin ja kristillisen mietiskelyn suhteelle.¹⁰⁷ Johnston käsittelee kristillisen zenin nimellä esiintyvää meditaation tapaa. Teoksessa hän itse kertoo harjoittavansa zenia kristillisessä viitekehyksessä.¹⁰⁸

Johnston luennoi neljän vuoden ajan *University of San Franciscossa*, Kaliforniassa. Näiden vierailujen pohjalta vuonna 1973 ilmestyi artikkeli ”Christianity in Dialogue with Zen”¹⁰⁹. Siinä Johnston käsittelee myöhemminkin teoksissaan esille tulevia teemoja uskontodialogista, uskonnoista ja inkulturaatiosta.

Artikkelissa ”Zen and Christian Prayer” (ZCP) Johnston vertailee kristinuskon ja buddhalaisuuden ontologisia käsityksiä sekä Kristuksen asemaa meditatiivisessa tyhjyydessä. Uskontodialogisena kantana hän toteaa Kristuksen tulleen täyttämään eikä kumoamaan, millä hän viittaa ajatukseen uskontojen toisiaan täydentävyydestä.¹¹⁰

¹⁰³ NMZ, 96.

¹⁰⁴ *Gothōni & Māhapañña* 1990, 23–24.

¹⁰⁵ *The Still Point. Reflections on Zen and Christian Mysticism*. New York: Fordham University Press. 1970. MJ, 121: ”...*The Still Point*, which takes up the main points of dialogue between Buddhism and Christianity in a rather reasonable way. I think I still hold to what I say there”.

¹⁰⁶ ”The light is still At the still point of the turning world”. *Four Quartets*, T. S. Eliot, Siteerattu SP, etusivu.

¹⁰⁷ *Christian Zen*. New York: Harper & Row. 1971. Myöhemmissä teoksen painoksissa Johnston kertoo ajattelussaan tapahtuneen kehitystä zenin suhteen ensimmäisen painoksen julkaisun jälkeen.

¹⁰⁸ Teoksen toisen painoksen esipuheessa Johnston toteaa suhteestaan teoksen ensijulkaisuun (CZ, 19): ”But all in all I can still stand by what I wrote in the autumn of 1970.” Tästä myös *Moffitt* 1972, 164; *Ryan* 1972.

¹⁰⁹ ”Christianity in Dialogue with Zen” – Sacred Tradition and Present Need. Ed. by Jacob Needleman & Dennis Lewis. New York. The Viking Press. 1975, 20–38.

¹¹⁰ ”Zen and Christian Prayer”. – Japan Missionary Bulletin. 1973, 411–414.

Monografia *Silent Music: the Science of Meditation* (SM) vuodelta 1974 kuvaa klassisten kristillisten mystikkojen perustalta nousevaa uudenlaista mystiikkaa. Johnston tuo esiin varsin laajan kirjon erilaisia uutena mystiikkana pitämiään tahoja, kuten zen, jooga, Tiibetin luostarielämä ja nykytiede sekä liturginen, raamatullinen ja karismaattinen uudistus. Hän pitää tulkintaansa mystiikasta tarpeellisenä siksi, että katsoo kristillisen spiritualiteetin olevan kriisissä. Uutta mystiikkaa kuvaa avartuminen ulos luostareista jokaisen ulottuville. Karl Rahneria siteeraten Johnston toteaa, että tulevaisuudessa kristinuskoon sitoutunut ihminen on juuri mystikko. Teos kertoo Johnstonin pyrkimyksestä nähdä kirkko jatkuvassa dialogissa ulkomaailman kanssa. Nimike viittaa meditatiivisen hiljaisuuden luonteeseen: kyseessä ei ole tyhjä, vaan rikas hiljaisuus.¹¹¹

Artikkelissa ”Pure Land Buddhism and Nembutzu – The Meditation of Faith” (PLBN) vuodelta 1976 Johnston tutkii uskon osuutta ja luonnetta puhtaan maan buddhalaisuudessa.¹¹² *Being in Love – The Practice of Christian Prayer*¹¹³ (BL) -teoksessa tulee esiin Johnstonin liittyminen transsendentaalisen tomismin aatemaailmaan. Hän käyttää Bernard Lonerganin ajatuksia perustelemaan uskontoteologisia kannanottojaan. Teoksessa tulee esiin käsitys rakkauden keskeisestä asemasta uskonnon ytimessä ja ihmisyydelle keskeisenä elementtinä. Nämä ajatukset toistuvat Johnstonin koko tuotannossa.

Vuonna 1980 Johnston piti Oxfordissa, Englannissa, D’Arcy-luentosarjan idän ja lännen mystiikasta. Sen pohjalta syntyivät teokset *The Inner Eye of Love – Mysticism and Religion*¹¹⁴ (IEL) ja *The Mirror Mind: Zen-Christian Dialogue*¹¹⁵. Näissä hän pitää esillä teemoja vastakohtien yhteensulautumisesta, meditaatiosta ja mystiikan keskeisyydestä. Ensin mainittu teos, *The Inner Eye of Love – Mysticism and Religion*, antaa kuvan Johnstonin varovaisesta ja sovinnaisesta argumentaatiotavasta. Tämä tulee esiin hänen viitatessaan uskontojen yhteisiin piirteisiin. Johnston esittää, että tulevaisuuden haaste kristityille on Kristuksen kokeminen muissa kulttuurissa. Myös buddhalaisuus on pelastukseen pyrkivä uskonto, eikä kristinusko voi olla kaukana sen todellisuudesta. Kirjassa avaudutaan, ei pelkästään sisäiselle elämälle, vaan haetaan sisäisen elämän ulkoista ilmenemistapaa ihmiskunnan ongelmien edessä.¹¹⁶ *The Mirror Mind: Spirituality and Transformation* -teoksessa Johnston ilmaisee sitoutuneisuutensa kristinuskoon uskontodialogiin osallistujana ja rajaa rooliaan buddhalaisuuden asiantuntijana.

Vuonna 1988 ilmestyi artikkeli ”All and nothing. St John of the Cross and the Christian-Buddhist Dialogue”¹¹⁷ (AAN), jossa Johnston vertailee puhtaan maan

¹¹¹ *Silent Music. The Science of Meditation*. New York. 1974. Tutkimuksessa käytetään vuonna 1997 ilmestynyttä painosta.

¹¹² ”Pure Land Buddhism and Nembutzu”. – *Studia Missionalia* vol. 25. Roma. Universita’ Gregoriana Editrice. 1976, 43–64.

¹¹³ *Being in Love – the Practice of Christian Prayer*. London: HarperCollinsPublishers. 1989.

¹¹⁴ *The Inner Eye of Love – Mysticism and Religion*. London: William Collins Sons & Co Ltd. 1978. Myöhemmin julkaistiin kaksoisteoksessa *Lord Teach Us to Pray. Christian Zen and The Inner Eye of Love*, revised and introduced by William Johnston. London: HarperCollinsPublishers. 1991.

¹¹⁵ *The Mirror Mind: Spirituality and Transformation*. New York: Harper & Row. 1981. Myöhemmin julkaistiin nimikkeellä *The Mirror Mind: Zen-Christian Dialogue*. New York: Fordham University Press. 1990. Kirjassa Johnston esittää aiempaa ohjelmallisemmin zenin ja kristinuskon välistä dialogia. Ks. tästä myös *Teahan* 1983.

¹¹⁶ Ks. esim. *Sims* 1979.

¹¹⁷ AAN.

buddhalaista ja Ristin Johanneksen ajattelua toisiinsa. Artikkelin valottaa Johnstonin käsityksiä mystiikanteologisista käsitteistä ”tyhjyys” ja ”ei-oleminen”, ja antaa kuvan hänen antropologisista käsityksistään.

”Endo and Johnston Talk of Buddhism and Christianity” (EJBC) on Johnstonin vuonna 1994 käymä keskustelu japanilaisen katolisen novellikirjailija Shusaku Endon kanssa uskontodialogista yleensä ja sen kontemplatiivisista edellytyksistä.¹¹⁸

Johnston kirjoitti *Christian Mysticism Today* -teoksensa vierailtuaan Israelissa. Nimike vaihtui myöhemmin muotoon *The Wounded Stag. Christian Mysticism Today* (WS). Teoksessa näkyvät rauhaan pyrkimisen ja eettisyyden globaalit teemat yhdistyneenä mystiikanteologisiin painotuksiin. Mystikot voivat muuttaa maailmaa tavalla, jota lainsäädäntö, taloudelliset tai poliittiset uudistukset eivät voi saada aikaan. Johnstonin tavoitteena on uskonnoista riippumaton globaali meditaatio, jonka lähtökohtana on kuitenkin kristinusko. Uskontoja yhdistää pakottava tarve saada rauha maailmaan. Ehtoollisteologian avulla Johnston rakentaa näkymää Kristuksesta kaikessa läsnäolevana todellisuutena.¹¹⁹

Siirryttyään eläkkeelle Johnston on kirjoittanut kannanottoja maailman rauhan teemasta mystiikan teologian pohjalta.¹²⁰ Hän kertoo tulleen täydellisen väkivallattomuuden kannattajaksi. Johnstonin motiivit käydä uskontodialogia kytkeytyvät Vatikaanin toisen konsiilin pyrkimykseen edistää pysyvää rauhaa kansojen välille.¹²¹ Hän toteaa seuraavansa, ”kuten aina”, Vatikaanin toisen konsiilin linjaa.¹²²

Johnston hahmottelee uudenlaista mystiikkaa myös teoksessa *Letters to Contemplatives*¹²³ (LC). Kyseinen mystiikka ei hänen mukaansa ole perinteisen kristillistä tai aasialaista, vaan koostuu yhdistelmästä, jota hän kutsuu kolmanneksi tieksi.¹²⁴

Vuosina 1995 ja 2000 ilmestyivät teokset *Mystical Theology – The Science of Love*¹²⁵ ja ”*Arise, my love... – Mysticism for a New Era*”, joita hän itse pitää pääteoksinaan. *Mystical Theology – The Science of Love* -teos jakautuu kolmeen osaan, joista laajin koskee pyrkimystä päivittää mystiikan teologia. Teoksessa luodaan katsaus mystiikan teologian historiaan ja sen ilmenemismuotoihin eri uskonnoissa. Johnston pyrkii luomaan uudistetun mystiikan teologian tarkasteltuaan ensin

¹¹⁸ ”Endo and Johnston Talk of Buddhism and Christianity”. – America. Vol. 171, no. 16. 1994, 18–20.

¹¹⁹ WS, 94–115, 123–125. Ensin julkaistiin nimikkeellä *Christian Mysticism Today*. London: William Collins Sons & Co. Ltd ja New York: Harper & Row Publishers, Inc. 1984. Sitten julkaistiin nimikkeellä *The Wounded Stag*. London: Fount Paperbacks. 1985 ja *The Wounded Stag. Christian Mysticism Today*. New York: Fordham University Press. 1998. Teos on käännetty suomeksi vuonna 1999 *Rakkauden kutsu – kristillisen mystiikan lähteillä*. Suomentanut Kai Takkula. Helsinki: Kirjapaja.

¹²⁰ ”The Path from Hate to Love”. The Tablet 5.1.2002. ”Break the chains and pray together”. The Tablet 16.3.2002, ”We need a revolution”. The Tablet 1.6.2002.

¹²¹ Uskontojen rooli maailman rauhaan pyrkivänä tahona ks. Esim. *Lønning* 2002, 16, 29–31. Yleiskatsaus uskontodialogin motiiveihin samassa teoksessa ss. 29–48.

¹²² MJ, 74–75.

¹²³ *Letters to Contemplatives*. London: Fount Paperbacks. 1991. Kirja on ilmestynyt vuonna 2003 uuden esipuheen kera nimellä *Letters to Friends. Meditations in Daily Life*. New York: Fordham University Press.

¹²⁴ Teema on esillä luvussa 3.4.

¹²⁵ *Mystical Theology – The Science of Love*. London: HarperCollins Publishers 1995, 1996. Käännetty suomeksi vuonna 1997 nimellä *Rakkauden salattu viisaus, johdatus mystiikan teologiaan*. Suomentaja Vuokko Rissanen. Helsinki: Kirjapaja. MJ, 199.

keskeisimpinä pitäminään uskontojen kohtaamisen teemoja. Molemmissa teoksissa hän päätyy kuitenkin klassiseen kristilliseen mystisen tien kuvaukseen. Keskeisiä teemoja ovat tyhjiys, valaistuminen ja meditatiivisuuden tuomat mahdollisuudet.

”*Arise, my love...*” – *Mysticism for a New Era* -teoksessa Johnston kehittää edelleen mystiikan teologiaansa. Teosta voitaisiin jo nimensä perusteella kutsua Johnstonin kristologian esitykseksi morsiusmystiikan teeman pohjalta. Hän ajattelee, että kristinuskon tulisi muuttua nykyajan tarpeiden ja uskontojen toisiinsa lähentymisen takia. Jesuiittataustainen teema uskonnon tarpeesta sopeutua omaan aikaansa, inkulturaatio, on varsin vahvasti esillä tässä teoksessa. Johnston laajentaa näkymiä myös muiden uskontojen kuin buddhalaisuuden suuntaan, ja suhde uskontoteologiaan tulee esiin. Muut uskonnot voivat syventää Raamattuun sisältyvää mystisyyteen viittaavaa ainesta.¹²⁶ Hän hakee yhteyttä itäisten uskontoperinteiden ajatteluun mystiikan avulla ja esittää näkökulmia mystisyydestä eri uskontotraditioita yhdistävänä. Vaikka Johnston kritisoi Vatikaanin suurta valtaa, hän ajattelee katolisen kirkon vahvuuden olevan juuri sen avautuminen kohti muita uskontoja.¹²⁷ Tästä erityisenä historiallisena osoituksena hän pitää paavi Johannes Paavali II:n vuonna 1986 Assissiin kutsumaa uskontojenvälistä rauhan rukouksen kokoontumista.¹²⁸

Mystical Journey – An Autobiography on Johnstonin omaelämäkerta, jossa hän käy läpi elämänhistoriaansa, henkistä ja hengellistä matkaansa, sekä motiivejaan, joita aiemmissa teoksissa ei ole tullut esiin. Omaelämäkerrasta kuultaa läpi vakava oman kutsumuksen ja jesuiitta-identiteetin pohtiminen, mutta myös näiden selkeytyminen. Teoksessa tulevat esiin Johnstonin tuoreimmat ajatukset uskontodialogin aihepiiristä.¹²⁹

Johnstonille tyypillinen ajatus uskontodialogista tulevaisuuden tienä¹³⁰ toistuu hänen Tukholmassa 2002 pitämässään esitelmässä ”Mysticism and Interreligious Dialogue” (MID), ja se samalla tiivistää hänen keskeisimpiä ajatuksiaan.¹³¹

Johnston on kirjoittanut pääteoksensa englanniksi, vaikka kirjoittikin muutaman varhaisen artikkelin japaniksi.¹³² Niissä hän on käsitellyt mm. viisauden käsitettä Aristoteleen tuotannossa, C. S. Lewisin tuotantoa, Francis Xavieria mystikkona sekä rukouksen mahdollisuutta rauhan aikaansaajana.¹³³

¹²⁶ Tästä myös Lefebure 1996, 966.

¹²⁷ Näin myös Hardy 2002, 378–380. Johnstonin suhteesta katoliseen kirkkoon, ks. tutkimuksen luku 4.1. Johnston pitää konsiilin kutsunutta paavi Johannes Paavali XXIII:a profeettallisena. MT, 314.

¹²⁸ AML, xv.

¹²⁹ Joann Wolski Connin mukaan Johnston omaelämäkerrassaan kerta toisensa jälkeen päättää samaistua kristityksi ja jesuiitaksi. Conn 2007.

¹³⁰ KTT.

¹³¹ MID. Lisäksi Johnston on kääntänyt keskienglannista kirjan *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling* sekä japanista englanniksi Shusaku Endon teoksen *Silence*, Takashiki Nagain *The Bells of Nagasaki*, Mutsuo Yanesen *Meeting God through Science* ja Kakichi Kadowakin *Call to Meditation*.

¹³² Johnston ei opetustoimissaan käyttänyt japania, vaan pelkästään englantia. Näin kertoivat Johnstonin tunteneet Cyril Veliath, S.J., ja Joseph O’Leary, S.J., keskusteluissa Tokiossa ja Nagoyassa lokakuussa 2015.

¹³³ Tokion Sofian yliopiston kokoelmista: ”The Notion of Wisdom in Aristotle”. Sophia Departmental Bulletin Paper. 15-Dec-1960. ”Friendship and Eros On a Recent Book By C. S. Lewis.” Sophia Departmental Bulletin Paper. 20-Dec-1962. Kirja-arvostelu teoksesta *W. H. Lewis (ed.): Letters of C. S. Lewis*. Geoffrey Bles Ltd. Sophia Departmental Bulletin Paper. 30-Jun-1967, 182–185.

Johnstonin teosten vastaanotto on ollut kirjavaa. Yhtäältä hänen kirjoitustyyliinsä on selkeää ja helppolukuista, mikä osin selittää sen suosiota. Hän vyöryttää esiin suuria uskontoihin sisältyviä teemakokonaisuuksia ja onnistuu hahmottamaan näiden välisiä yhteyksiä. Hänen teoksiaan pidetään virikkeellisinä ja hyvinä johdantoina zenin ja kristinuskon välisen keskusteluun akateemisella ja yleisellä tasolla.¹³⁴ Häntä on keuhuttu toisen uskonnon huolellisesta, informatiivisesta ja kunnioittavasta esittelystä.¹³⁵ Yhtäältä häntä pidetään uusien uskontoteologisia näkymiä avanneena hahmona, mutta toisaalta häntä kritisoidaan liian pinnallisista ratkaisurytyksistä.¹³⁶

Johnstonin kirjoittamisen tapa, vähäisempi analyttisyys, tuottaa paikoin vaikeuksia tutkimuksen kannalta. Hänen argumentointinsa ja teeman kehittelynsä saatavat vaihtaa suuntaa äkillisesti. Lukija odottaisi Johnstonin pysyvän kulloinkin aloittamassaan aihepiirissä tai kysymyksessä, mutta hän ei välttämättä aina vie loppuun ajatustaan.¹³⁷ Lukijalle jää useammin kuin kerran tuntu, että kun kiinnostava kysymys on artikuloitu ja esitelty, sen käsittely keskeytyy tai jää kuvailun tasolle vailla loppupäätelmää. Johnstonia arvostellaankin paikoin loogisuuden puutteesta.¹³⁸ Tämä tulee esiin esimerkiksi siinä, että nostettuaan esiin kahden uskonnon välisen ongelman, Johnston kenties valitsee ratkaisunsa kolmannen uskonnon taholta. Etsiessään yhtymäkohtia buddhalaisuuden kanssa hän saattaa jäädä eri tahojen siteeraamisen tasolle. Johnstonin oma kanta jää tällöin taustalle lukijan pääteltäväksi.¹³⁹ Voisikin ajatella niin, että hänen mystiikanteologinen ja meditatiivisuuteen keskittyvä ei-akateeminen otteensa näkyy osin perustelujen puutteena. Kaukana ei ole ollut myöskään näkemys siitä, että William Johnston olisi ”turisti”, joka

”Xavier the Mystic.” The Renaissance Bulletin. Departmental Bulletin Paper. 1999, 1–7. ”Can the Religious Bring Peace?” Sophia Departmental Bulletin Paper. 1-Jun-2009, 91–102.

¹³⁴ Donald Grayston toteaa, ettei esimerkiksi *Christian Mysticism Today* –teos yllä kuitenkaan vaatimamman tason käyttöön. Grayston 1985. Ks. myös esim. Adams 1972; Moffitt 1972; Craft 1978.

¹³⁵ Näin esim. Augustine 1984.

¹³⁶ Johnstonin ystäväpiiri tunsivat hänet spekulatiivisia keskusteluja välttelevänä. Keskustelu Cyril Veliathin, S.J., kanssa Tokiossa lokakuussa 2015.

¹³⁷ Näin Johnstonin maanmies Joseph O’Leary, S.J. Keskustelu Nagoya lokakuu 2015. Tästä myös Dorgan 1983 ja Kendall 1983, 98.

¹³⁸ Omaelämäkerrassaan Johnston kertoo henkien erottelemisen kykynsä (*discernment*) olleen välillä heikko, minkä vuoksi hän on silloin tällöin katunut aiemmin kirjoittamaansa. MJ, 95. Winston King (King 1979) arvostelee Johnstonia lähestymiskulmien äkillisestä vaihtamisesta. Hänen mukaansa Johnstonin asenne on myötäilevää ja hänen syntikäsityksensä on varsin ohut. Tästä seuraa vakavia kysymyksiä uskontojen itseymmärryksille. Rinnastukset ovat varsin rohkeita ja perustelemattomia. Vaikka Johnstonilla on paljon kokemusta ja tietoa, hän ei kohtaa aidosti buddhalaista ja kristillistä mystistä substanssia ja kokemusta. Parhaimmillaan Johnston esittää sarjan näkemyksiä ja suurpiirteisiä verrannollisuuksia. Syntikäsityksen ohuudesta kertoi myös Johnstonin tuntenut Cyril Veliath lokakuussa 2015. Hiroshi Obayashi (*Obayashi* 1982, 208) kritisoi Johnstonia aiheiden toistosta ja loogisuuden puutteesta, jonka hän rinnastaa zenin piirissä ilmenevään loogisen argumentaation puutteeseen. Ks. myös Smith 1982; Baron 2007. Toistosta myös Frohlich 2002 ja Joseph O’Leary, keskustelu lokakuu 2015. John F. Teahan kritisoi Johnstonia teemojen kehittämisen puutteesta. Teahan 1983, 332. Ks. myös Beum 1979.

¹³⁹ Esimerkiksi kysymyksessä kannanotosta pluralismiin, joka terminä mainitaan vain kerran hänen teoksissaan, hän tytyy kommentoimaan itse termiä siteeraamalla japanilaista runoa, jonka perusajatus on uskonnollisen kokemuksen sanoinkuvaamattomuus. AML, 235.

hakee omaan uskonnolliseen harjoitukseensa uudistusta etsimällä siihen sopivia viirikeitä toisesta uskonnosta.¹⁴⁰

Johnstonia on arvosteltu syvällisestä perehtymättömyydestä muihin uskontoihin.¹⁴¹ Kritiikin mukaan hän ei olisi aidosti irronnut kristilliseltä alustaltaan kohdatakseen todella eksistentiaalisella tasolla buddhalaisuutta. Myös ajatus kaikkien uskontojen mystisestä luonteesta on saanut arvostelua osakseen. John F. Teathan toteaa Johnstonin perusheikkouden olevan argumentoinnin perusteellisuuden ja tarkkuuden puute.¹⁴²

Johnstonista on tehty valitettavan vähän tutkimuksia. Kansainvälisissä tutkimuksissa William Johnston mainitaan lähinnä buddhalais-kristillisen uskontovuoropuhelun ja siihen liittyvän mystiikanteologisen lähestymisotteen edustajana.¹⁴³ Paikallisella tasolla Japanissa hän ei ole ollut tunnettu, koska hän suuntasi teoksensa englanninkieliselle lukijakunnalle. On myös todettu, että mystiikasta Johnstonin tavoin kiinnostuneiden jesuiittojen määrä on vähenemässä, ja että Japanissa kukin zeniä tai buddhalaisuutta harjoittava kristitty edustaa pelkästään omaa käsitystään. Tällöin joukosta on vaikea erottua.¹⁴⁴ Tietääkseni Johnstonista ei ole tehty väitöskirjatasoista tutkimusta Suomessa eikä muuallakaan. Tutkimuksessani olen käyttänyt hänen teoksistaan laadittuja arvioita (*review*) antamaan näkökulmia hänen aikalaisiltaan ja kansainvälisesti.

Kanadalainen John James Kendall on tutkinut Master of Arts -tasoisessa vertailututkimuksessa Johnstonia ja Thomas Mertonia.¹⁴⁵ Tutkimuksen laatimisajankohdan vuoksi siitä puuttuvat Johnstonin myöhemmät varsin keskeiset pääteokset. Kendallin uskonnonfilosofisen tutkimuksen keskeinen teesi on, että kokemus ja siten myös psykologiaan painottuminen ovat keskeisiä selittäjiä Johnstonin ajattelun ymmärtämiseen. Tämän ajattelussa näkyy hänen mielestään Bernard Lonerganin vaikutus jopa niin huomattavasti, ettei Johnstonin ihmiskäsitystä voi ymmärtää ilman tätä.

Katrin Åmell, Sr. OP, haastatteli Johnstonia sekä Tokion katolisessa Sofian yliopistossa vaikuttaneita, zenmeditaatiota harjoittaneita katolilaisia uskonnonhistoriallisessa lisensiaattityössään vuodelta 1990. Missiologisessa väitöskirjassaan hän tutki japanilaisia katolista zeniä harjoittavia.¹⁴⁶ Åmellin mukaan Japanissa zeniä soveltavien jesuiittojen joukko ei ole ollut suuri eikä yhtenäinen. Tutkimuksen kohteena olleet jesuiitat erosivat toisistaan siinä, minkälaista zenin sisältöä he käyttivät, sekä kuinka laajasti ja missä määrin kristillisissä yhteyksissä.¹⁴⁷

¹⁴⁰ Kyseisen ajatuksen esitti prof. Notto Thelle keskustellessani hänen kanssaan Höörissä, Ruotsissa vuonna 2001.

¹⁴¹ Grayston 1985. Morris J. Augustine katsoo, että muiden kuin katolisen mystisen ja askeettisen teologian tuntijoiden on vaikea ottaa vastaan Johnstonin lähestymiskulmaa dialogiin. Augustine 1984.

¹⁴² Ks. esim. King 1979; Teahan 1981.

¹⁴³ McGinn 1991, 283–284, 425; Lonergan 1972, 29, 342. Clarke 1997, 130, 142, 147.

¹⁴⁴ Sähköpostikeskustelu Johnstonin ystävän, Francis Britton, kanssa. Britto 2014–2016.

¹⁴⁵ *Through Words and Silence: A Comparative Study of William Johnston and Thomas Merton, Roman Catholics in Dialogue with Zen*. John James Kendall. The University of British Columbia, Ottawa. 1983.

¹⁴⁶ Åmell 1992 ja 1998.

¹⁴⁷ Åmell 1992, 61. Katrin Åmellin artikkeli vuodelta 2003 valottaa luostarien välistä vuoropuhelua sekä eri tapoja, joilla kristityt ovat suhtautuneet buddhalaiseen meditatiiviseen praksikseen.

So Yuen-tai on tapaustutkimuksessaan vuodelta 2001 tarkastellut Johnstonin spirituaaliseksi kutsumaansa teologiaa.¹⁴⁸ Hänen mukaansa Johnston omaksui buddhalaista ajattelua ja katsoi, että kristityt voisivat opetella ei-kristillisiä elementtejä uskonsa toteuttamiseksi. Tämä asennoituminen edesauttaisi buddhalais-kristillistä dialogia. So'n mielestä Johnstonin kohdalla päämäärä oli tärkeämpää kuin keinot. Johnston pyrki hänen mielestään käyttämään buddhalaisuutta tulkitsemaan kristinuskoa Aasiassa uudella tavalla.

1.5 Tutkimuksen kulku

Keskityn tutkimuksessani Johnstonin keskeisimpään tuotantoon, joka on kirjoitettu englanniksi.¹⁴⁹ Käytetyt suomennotukset ovat omiani, jollen mainitse muuta. Olen kursivoinut vieraskieliset ja tekniset termit. Sitaateissa esiintyvät kursivoinnit seuraavat lähdetekstien kirjallista asua. Buddhalaisten termien ilmiäisessä olen käyttänyt diakriittisiä ja sanskritinkielistä muotoa, koska tutkimuksessa tarkastellaan Japanin (*mahāyāna*) buddhalaisia koulukuntia.¹⁵⁰ Englanninkielisten termien kirjoitusasu seuraa lähteiden muotoa.

Olen jakanut tutkimuksen peruskysymyksen mystiseen kokemukseen liittyvistä essentialistisista ja konstruktivistisista elementeistä Johnstonin ajattelussa kolmeksi osakysymykseksi:

Edustaako Johnstonin mystiikan teologia konstruktivistista vai essentialistista näkemystä vai onko se näiden yhdistelmä?

Minkälaisia ovat Johnstonin teologian ydinkäsitykset?

Onko ydinkäsityksissä buddhalaista vaikutusta ja jos on, niin minkälaista?

Tutkimus etenee seuraavasti:

Tutkimuksen ensimmäisessä pääluvussa haetaan vastausta siihen, onko Johnstonin mukaan kaikkien uskontojen takana niitä yhdistäviä elementtejä. Luvun keskeinen teema on antropologia, koska juuri ihmisessä tapahtuu se mystinen kokemus, jota tulkitaan konstruktivististen ja essentialististen ajattelumallien avulla. Antropologisten käsitysten analyysin jälkeen nostan esille käsitteet ”usko”, ”rakkaus”, ”armo” ja ”viisaus”, koska ne ovat väyliä, joista käsin ihminen elää suhdetaan siihen mysteeriiin, jonka perimmäinen muoto on Jeesuksessa Kristuksessa. Antropologiset näkemykset luovat taustan kristologisille teemoille.

Toisessa luvussa suhteutan löytämiäni konstruktivistisia ja essentialistisia aineksia Johnstonin kristologisiin käsityksiin hänen teologisen kokonaisnäkemysensä hahmottamiseksi. Jesuiittana Johnston on kristosentrinen. Luvussa vertailen Kristuksesta käytettyjä termejä ja luonnehdintoja ensimmäisessä luvussa esille nostamiini antropologisiin käsityksiin, ja hahmotan kristologisten lokusten avulla hänen keskeisiä teologisia ajatuksiaan. Tarkastelussa kulkee mukana kysymys siitä,

Amell 2003. Artikkelin vuodelta 2009 pohtii kristillisen ja buddhalaisuuden todellisuus-käsityksen eroja. Amell 2009. Ks. myös Hof 1985 ja O'Leary 2000.

¹⁴⁸ 論莊士敦的靈修神學 — 基督教與佛教對話的個案討論 蘇遠泰. CGST Journal no 30 Jan 2001, p 109–131.

¹⁴⁹ KTT.

¹⁵⁰ Seuraan pääasiassa Rene Guenónin sekä Māhapaññān (Mikael Niinimäki) laatiman teoksen *Buddhalainen sanasto ja symboliikka* esittämää muotoilua.

miten Kristus suhteutuu essentialistiseksi tai konstruktivistiseksi luokiteltaviin piirteisiin.

Kolmannessa pääluvussa arvioin syntynyttä teologisen ajattelun kokonaisnäkemyistä uskontoteologisesti. Luvussa tarkastelen ensin Johnstonin käsitystä uskonnon funktiosta, koska se luo pohjan hänen päätelmiinsä uskontojen suhteesta toisiinsa. Seuraavaksi tarkastelen sitä, vaikuttavatko buddhalaisuudesta tai toisesta uskonnosta haetut tai siihen sisältyvät elementit hänen aiemmissa luvuissa kuvattuun teologiaansa. Johnstonin kannanotot buddhalais-kristillisiin dialogeihin kertovat hänen linjauksistaan. Läpikäynnin tuloksena arvioin, miten tämä vaikuttaa hänen kristinuskon tulkintaansa.

Olen edellä kuvannut William Johnstonin vaikutusta, tutkimuksen tehtävää ja taustaa. Seuraavaksi siirryn tutkimuskysymysten ääreen. Aluksi on tarkoituksenmukaista tutkia ihmisen edellytyksiä kohdata perimmäisyys mystisessä kokemuksessa. Ihmiskäsityksen avulla määritellään suhde todellisuuteen ja se, mitkä ulottuvuudet ihmisyydessä mahdollisesti transsendoituvat ihmisyyden ohi kohti todellisuuden ydintä. Paitsi ihmisyyys, myös tietyt uskonnolliset termit, kuten usko, rakkaus, armo ja viisaus viittaavat ihmisyyden ohitse, ilmaisevat todellisuuskäsitystä ja ihmisen osaa todellisuudessa.

2 Johnstonin meditatiivinen antropologia

2.1 Universaali täyttymyksen etsiminen

Johnston ei käytä termejä ”konstruktivismi” tai ”essentialismi” eksplisiittisesti tutkimustehtävän merkityksessä. Sitä vastoin termi *perennial philosophy* mainitaan ”*Arise, my love... – Mysticism for a New Era* -teoksessa¹⁵¹. Käsitteen käytön ajatusyhteydet liittyvät sen historialliseen alkuperään ja käsitykseen universaalista viisaudesta kaikkien uskontojen taustalla. Tästä käyttöyhteydestään irrotettuna se voisi viitata pelkistyneeseen essentialistiseen kantaan. Johnston kuitenkin erikseen torjuu perenniaalisen filosofian ja yhden universaalien uskonnon välisen samuuden.¹⁵² Siksi maininnan pohjalta ei voida suoraan päätellä hänen kantaansa tutkimuskysymykseen. Onkin haettava liittymäkohtia siihen muualta hänen tuotannostaan.

Johnstonin teoksia lukeva kiinnittää nopeasti huomion siihen, kuinka hän ihmisyyttä käsitellessään puhuu itseystestä (*self*).¹⁵³ Taajaan toistuva termi on *the true self*.¹⁵⁴ Käsite vaikuttaisi nopeallakin tarkastelulla olevan varsin keskeisellä paikalla Johnstonin ajattelun rakenteessa.¹⁵⁵ ”Todellinen itseys” on käsite, jonka avulla Johnston hahmottaa uskontorajoja ylittävästi ihmisyyteen sisältyviä mahdollisuuksia sekä ihmisen ja perimmäisyyden välistä suhdetta.¹⁵⁶ On olemassa ihmisyyden ydin, joka on

¹⁵¹ AML, 45–46, 56, 63, 71, 93.

¹⁵² AML, 45.

¹⁵³ Termi löytyy useista Johnstonin teoksista, esim. AML, 54, 62, 107–109, 114, 132; MT, 295–296; MJ, 25–27, 91; MM, 22; CDZ, 27–28; SP, 60; IEL, 260; BL, 125; IMS, 20; WS, 61; CZ, 130; SM, 131. Kendall (1983, 44) todellisesta itseystestä Johnstonilla. *Self* länsimaisen ja aasialaisperäisen ajattelun käsitteenä ks. Clarke 1997, 213–214. Itseys-teema buddhalais-kristillisessä dialogissa ks. esim. Mommaers & van Bragt 1995, 100–103.

¹⁵⁴ *The true self* käännetään tässä tutkimuksessa todelliseksi itseydeksi. Omaelämäkerta kuvaa todellisen itseyyden etsimistä hyvin henkilökohtaisena. MJ, 91–92: ”The fact is that the time had come for me to get out of the narrow nationalism [Irish] in which I had been raised and to find my true self. ... It was a death – or should I say a resurrection? A whole area of my consciousness that had been repressed was now opening up... a whole world had to be sorted out. The seemingly progressive professors of theology did nothing for me. I cannot now remember anything they said. Indeed I was little interested in the theology I learned in Brussels or in Tokyo. It was almost all at the top level of consciousness, with little place for mysticism”.

¹⁵⁵ Heinrich Dumoulin, Johnstonin edeltäjä Institute of Oriental Religions -instituutin johdossa, käytti *true self* -käsitettä buddhalaisuuden yhteydessä. Dumoulin 1984, 143–144. Vatikaanin toisen konsiilin asiakirjoihin sisältyvä ihmisyyden kehittymisen piirre, ks. esim. Ruokanen 1992, 45–53.

¹⁵⁶ *The true self* -ilmaisulla on useita liittymäkohtia: Aristotelinen *entelekheia* liikkeenä kohti päämäärää, ks. McGinnis 2015; Johansen 2012, 1–20. Augustinuksen ajatus luomishetkellä orgaaniseen luomakuntaan asetetuista siemenaiheista eli *rationes seminales* ja sen liittymisestä

yhtä Jumalan, yhtä universumin, yhtä kaiken kanssa mitä on. Tämä itseys ei tunne subjektia eikä objektia, ei elämää eikä kuolemaa, ei valoa eikä pimeyttä, ei yiniä eikä yangia. Se transsendoi *samsaran* levottomuudet elääkseen valaistuneisuuden maailmassa.¹⁵⁷

Kuten edellisestä käy ilmi, Johnston käyttää käsitettä ”todellinen itseys” kristinuskon ja toisten uskontojen välisellä vaativalla rajapinnalla. Todellista itseyttä tarkastellessaan hän löytää kaikupintaa *mahāyāna*-buddhalaisesta Buddha-alkio -ajatuksista¹⁵⁸. Aasialaisten uskontoperinteiden ja erityisesti *mahāyāna*-taustaisen zenbuddhalaisuuden kontekstissa termi ilmentää käsitystä jokaisessa tietoisessa olenossa olevasta Buddha-luonnosta (*tathāgatagarbha*).¹⁵⁹ Zenin¹⁶⁰ harjoittamista pidetään sekä tienä todelliseen itseYTEEN että todellisena itseytENÄ.¹⁶¹ Se tulkitaan joissain buddhalaisuuden koulukunnissa jopa Itseydeksi (*ātman*), mikä tekee Buddha-luonnosta mielenkiintoisen vertailukohdan Johnstonin antropologian kannalta.¹⁶² On toki myös nähtävä, että buddhalaisuuden sateenvarjon alla kulkeva traditio tulkitsee Buddha-luontoa erillään Vedanta-lähtöisestä *ātmanista*, koska buddhalaisuudessa ei tunneta substanssinomaista olevaisuutta.¹⁶³ Konventionaaliseksi ja empiriiseksi ymmärrettyä ihmisyyttä tai minäharhaa pitää buddhalaisuudessa yllä riippuvuusketju (*pratītya-samutpāda*), kunnes se lakkaa ihmisen valaistuessa ja

stoalaiseen *logos spermatikos* -oppiin, ks. *Annala* 1993, 145. Todellinen itseys autenttisuutena, ks. *Varga & Guignon* 2017, vedantalaisesta *sat-cit-ānanda*’sta samaistuneena *ātman-brahmaniksi* ja eroista länsimaiseen personalismiin, ks. *Williams & Bengtsson* 2016 ja *Tuske* 2016. Kioton koulukuntaan kuuluneen Nishida Kitarōn käsitys itseystestä, ks. *Heisig* 2001, 100–104, 228–233. Kioton koulukunnasta ks. *Davis* 2017 ja *Buri & Oliver* 1992. Masao Abe (*Abe* 1997, 54–66) D. T. Suzukin käsityksestä todellisesta itseystestä; *Suzuki* 1957, 51–54. Buddhalaisuuden ja kristinuskon itseyttä koskevista paradigmoista, ks. *Ching* 1984. Zenbuddhalaisuus itseYDEN pysyvistä muuttuvaisuudesta ja ehdollisuudesta ks. *Clarke* 1997, 214. Analyysi persoonan identiteetistä zenbuddhalaisuudessa ks. *Kopf* 2001.

¹⁵⁷ AML, 107. NMZ, 91: ”Just as Aristotle and the Greeks loved to talk about the ideal man, so Buddhist art and Buddhist sūtras abound in descriptions of the Bodhisattva (the saint who is on the way to enlightenment) and the Tathāgata (he who has already arrived at the goal of Buddhahood).” Vrt. esim. Mestari Eckhartin ajatus ihmisestä, jolle Jumala ei enää ole tiedon kohde vaan tietämisen perusta. *Dobie* 2010, 221–223, 255–282. Kristillinen maailmankuva suhteessa aasialaisperäisiin uskontotraditioihin, ks. *Thangaraj* 2008.

¹⁵⁸ IEL, 168: ”... all the great religions speak of a mystery which they call by various names: the Buddha nature, Brahman and Atman, the divine spark, the ground of being, the centre of the soul, the kingdom of God, the image of God and so on. The use different terms; but all, I believe, are pointing towards a single reality”.

¹⁵⁹ *Tathāgatagarbha*, Buddha-alkio. Ajatus, jonka mukaan jokaisessa tietoisessa olenossa on luontainen kyky valaistumiseen. Kehittyneimpänä tämä ajatus esiintyy Dōgenin zenbuddhalaisuudessa. Sen mukaan kaikki olennot ovat Buddhia itsessään. Käsitys *tathāgatagarbhasta* ikuisena ja todellisena luontona vastakohtana illusoriseksi ja epätodelliseksi pidetylle on eräissä zenbuddhalaisissa suunnissa johtanut pitämään sitä perimmäisenä absoluuttisesti olemassa olevana. Itä-Aasian buddhalaisuudessa *tathāgatagarbhaa* pidetään todellisena itseytENÄ, *ātman*. Termin metafyysinen ja ontologinen status vaihtelee *mahāyānan* eri filosofisten koulukuntien kesken. *Gethin* 1998, 266–267, 277; *Jorgensen* 2004, 130–131; *Gothōni & Māhapañña* 1990, 25; *Williams* 1989, 96–115. Samaa todelliseen ihmiseen viittaa rinzaizen buddhalaisuudesta peräisin olevan sanonta ”a true man without rank”. *Gishin & Ives* 2002, 29–33.

¹⁶⁰ Johnston pitää zenin uskon ilmaisuna ja siten buddhalaisuutena. Hänen mielestään zenia ei voi erottaa zenbuddhalaisuudesta. MT, 132–133.

¹⁶¹ vrt. *Ueda* 1983a, 53.

¹⁶² Ks. esim. *Williams* 1989, 96–102.

¹⁶³ *Keel* 2004, 86–87; *Gothōni & Māhapañña* 1990, 15: ”Itsetön, ytimetön, vailla pysyvää itseYTTÄ.” Termeistä *anātman* ja *ātman* ks. *Sarao* 2004.

vapautuessa ehdollisuuden kehästä.¹⁶⁴ Buddhalaisuudessa etsitään itseyyttä, mutta se samaistuu todellisuuden tajuamiseksi. Siksi buddhalaisuudessa ei ole suoraa vastaavuutta kristinuskon käsitykseen ihmisestä persoonana tai substanssinomaisena. Johnston liittää kuitenkin ajatuksellisesti Buddha-alkion todellisen itseyden yhteyteen viittaamalla yhteen mysteeriseen todellisuuteen (*single reality*)¹⁶⁵. Termit viittaavat erilaisiin metafysiisiin taustoihin, ja siksi todellisen itseyden merkitys Johnstonin kuvaamana ei ole tarkka, eikä vailla kiistanalaisia kytkentöjä.

Ajatus todellisen itseyden etsimisestä liittyy Johnstonin luomaan kuvaan länsimaaisesta hengellisyydestä. Hän katsoo sen olevan rappiotilassa, mistä kertoo perinteisten uskonnollisten instituutioiden kyvyttömyys vastata uuden tietoisuuden ja hengellisen kokemuksen löytämisen tarpeisiin. Psykologia sekä aasialaisperäiset uskontotraditiot, näin muodoin myös zenbuddhalaisuus, ovat ottaneet perinteisten uskontojen paikan.¹⁶⁶ Johnston pitää institutionaalisten uskontojen tilaa sekä valittavana että uudistumisen tarpeessa olevana. Hän hakee uutta näkökulmaa lähentämällä ihmisyyden konseptin avulla jungilaista psykologista ja uskonnollista kategoriaa toisiinsa.¹⁶⁷ Onkin nähtävä, että todellisen itseyden termi on osa hänen eetostaan kristillisen mystiikan roolin esiin nostamiseksi, puolustamiseksi ja ajankohdastamiseksi. Todellinen itseys kuuluu mystisen¹⁶⁸ tilan, inhimillisen kokemuksen¹⁶⁹ sekä uskontojen erilaisiin ihmisyyttä koskeviin kuvauksiin.

Paitsi että todellinen itseys on Johnstonin käytössä edellä kuvatusti varsin monitahoinen termi, sen piirteitä voidaan palauttaa myös Johnstonin sääntökuntaan. Ignatianisten hengellisten harjoitusten tarkoitus on, että ihminen löytää syvimmän kutsumuksensa ja tulee sellaiseksi, kuin Jumala on hänet luonut.¹⁷⁰ Siksi termi ”todellinen itseys” ei lähtökohtaisesti ole irrallinen ajatuskokonaisuus jesuiittojen sääntökunnan ulkopuolelta, vaan voidaan tulkita myös Johnstonin pyrkimykseksi selittää uudella tavalla ja jopa laajentaa sääntökunnan henkien erottamisen säännön sisältöä. Termin liittäminen sääntökunnan ajattelumaailmaan tulee näkyviin siinäkin, miten Johnston yhdistää sen omaan jesuiittakutsumukseensa, vaikka hän

¹⁶⁴ Ks. esim. *Kalupahana* 2005; *Sarao* 2004.

¹⁶⁵ IEL, 168.

¹⁶⁶ Esim. AML, 3–5, 12, 19–21, 28–29; MT, 123, 128–129. Ks. esim. *Zinnbauer* 1997, 551, jonka lopussa on kirjallisuutta aiheesta.

¹⁶⁷ MJ, 217: ”In my own experience I have found the distinction between the ego and the true self both in Asian religions and in the Christian mystical tradition and I was fascinated to find it also in Jung”.

¹⁶⁸ *The Still Point* -teoksessa (129–149) Johnston pitää termiä ”mystiikka” osin epäonnistuneena, koska sanalla on esoteerisiä ja epänormaaleihin psyykkisiin kokemuksiin liittyviä konnotaatioita. Kontemplaatio paremmin mystistä kokemusta kuvaavana sanana ilmaisee ”totuuden yksinkertaista intuitiota” (132), jota hän pitää tomistisena määritelmänä. Sama määritelmä löytyy myös MCU, 12–13. Se mystiikan filosofisena määritelmänä kattaa hänen mukaansa Aristotelisen *theorian*, kristillisen mystiikan sekä zenin *satorin* ja kaikki uskonnolliset sekä filosofiset kokemukset, joissa aidosti tajutaan totuus. Huipennuksena subjekti-objekti -suhde häviää. Filosofisen määritelmän pohjalta voidaan käydä uskontodialogia. Teologinen mystiikan määritelmä ”sapientaalisesta ja ykseyttävästä rakkaudesta” Jumalaan Kristuksessa ei sovi zeniin. Fenomenologisesti Johnston määrittelee mystiikan William Jamesin sanoin kuvaamattomuuden, todellisen tiedon, ohimenevyyden ja passiivisuuden ominaisuuksien avulla. Myös AML, xvi; IWJ. *James* 1902.

¹⁶⁹ SP, 47–49, 54–55; MJ, 25–26, 92. *James W. Heisig* todellisesta itseyydestä buddhalaisesta ja jungilaisesta näkökulmasta, ks. *Heisig* 1997.

¹⁷⁰ True self -termin liittämisestä jesuiittojen ajatukseen tulemisesta sellaiseksi, kuin Jumala on luonut ihmisen ja kutsuu tätä, ks. *Martin* 2012, 378.

selittää todellista itseyyttä myös psykologisuuden ja aasialaisten uskontotraditioiden avulla.¹⁷¹

Jälkimmäisistä lähtöisin olevat termit, kuten ”pieni itseys ja suuri itseys”¹⁷², kuvaavat todellisen itseyden moniulotteisuutta ja ihmisen mysteeriyttä.¹⁷³ Perinteistä kristinuskon tulkintaa ylittävää laajempaa todellisen itseyden käytettävyyttä eri yhteyksissä tavoittavuutta ilmaisee se, että vaikka Johnston on kirjoittanut teoksensa pääasiassa kristityille, hän ei tarkoita todellisen itseyden toteutuvan pelkästään kristinuskon piirissä. Hän ”uskaltaa toivoa” sanomansa puhuttelevan myös muita ”to-tuutta etsiviä”.¹⁷⁴ Johnstonin mielestä kristillisessä luostariympäristössä harjoitettu viisauden ja Jumalan etsiminen voi toteutua jokaisen arkisessa elämässä. Muissakin uskonnoissa viljellään kontemplatiivista elämää todellisen itseyden toteut-miseksi.¹⁷⁵

Voikin todeta, että Johnstonin ajattelussa todellinen itseys liittyy suurempaan näkemykseen kristillisen mystiikan rakentamisesta uudelleen ja liittymisestä uskontojen mystisyyden kokonaisuuteen.¹⁷⁶ Todellinen itseys ja mystiikan teologia puhuvat hänelle samasta aihekokonaisuudesta, ihmisen kehittymisestä. Tässä mielessä termi antaa kuvan hänen halustaan esittää kaiken kattava näkemys ihmisen henkisyiden mahdollisuuksista.

Johnstonin ajattelun vahvasta painottumisesta mystiikkaan kertoo se, että hän määrittelee teologia- ja mystiikka -termit uudelleen. Mystiikan teologian tehtävä on tutkia ”*rakkauden kautta saatua salattua viisautta*”.¹⁷⁷ Pukiessaan kristillistä mystiikkaa viisauden asuun hän käyttää esimerkiksi aasialaisten ajatteluperinteiden¹⁷⁸ ”holistisia” teemoja kristillisen ajattelun rinnalla.¹⁷⁹ Tämä on merkinnyt paitsi uusien ja vanhojen mystiikkaan yhdistettyjen käsitteiden yhteensovittamista, myös näistä syntyviä uusia johtopäätöksiä.

¹⁷¹ MJ, 25: ”... why I entered the Society of Jesus... authentic vocation is mysterious. It comes from the true self, from the depths of the unconscious where we are in touch with the Absolute.” Johnston ajattelee, että egon kuolema (*the death of the ego*) ja todellisen itseyden syntyminen (*the birth of the true self*) ovat olleet hänen oman elämänsä vaikuttavimpia asioita. MJ, 216. James Martin, S.J., samaistaa todellisen itseyden identiteettiin ja vokaatioon. Martin 2012, 341–343.

¹⁷² LC, 3, 4. *Kundalinista*, ks. esim. Urban 2005.

¹⁷³ LC, 3, 4; IEL, 184: ”...modern psychology, however, which speaks of states of consciousness the problem is more easily solved. ... a consciousness which sees unity ... and a consciousness which sees diversity. These states of consciousness can exist ... concomitantly in the same person in such wise that one sees unity and diversity simultaneously.”

¹⁷⁴ MT, 11.

¹⁷⁵ MT, 10, 120–127. Mystiikka ja kontemplaatio –termien analyysissään Johnston tukeutuu Cuthbert Butlerin sekä Louis Bouyerin ajatteluun. MT, 25–26, 28; WS, 14, 20, 22–23. Viittaukset teoksiin *Western Mysticism*, Cuthbert Butler, Constable, London 1922 (1967) ja Louis Bouyer, ”Mysticism: An Essay on the History of the Word”, in *Understanding Mysticism*, ed. Richard Woods, New York: Doubleday. 1980, 42–55 sekä *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*. London: Burns and Oates, 1963.

¹⁷⁶ LC, 4. Vrt. esim. transsendentaalista tomismia edustavan Henri de Lubacin ajatus ihmisyyteen kuuluvasta elämän mystisestä kokemisesta, ks. Ruokanen 1992, 26–27.

¹⁷⁷ MT, 4; IEL, 153, 157–158. IEL, 158: ”Both contemplation and mysticism speak of the eye of love which is looking at, gazing at, aware of divine realities”. Kontemplaatiosta myös CDZ, 24–25.

¹⁷⁸ Käytettäessä termejä ”aasialainen”, ”itämainen” tai ”länsimainen” puhutaan stereotyyppioista ja likiarvoista. Ks. esim. King 1999a.

¹⁷⁹ LC, 3. LC, 4: ”And will all this help us to speak more meaningfully about love, the energy which is the core and centre of all mystical contemplation and of all true Christian living?”

Herää kysymys luoko Johnston oman, perinteisestä näkemyksestä poikkeavan tavan ajatella kristillistä mystiikkaa. Niin hän ei itse katso tekevänsä. Teologista jatkuvuutta hänelle edustaa kaksi kristillisen mystiikan teologia, Ristin Johannes ja Tietämättömyyden Pilven kirjoittaja. Hän kertoo hyödyntävänsä näiden ajattelua uustulkintansa perustana. On siis kyseessä yhtäältä pyrkimys palata vanhaan, mutta toisaalta määritellä uutta.¹⁸⁰

Johnstonin lähtökohta uskontojenväliseen kanssakäymiseen on kristillinen.¹⁸¹ Huolimatta tunnustuksellisesta taustastaan hän toteaa, että ”idän ja lännen” on yhdessä luotava uusi, mystisyydelle rakentuva teologia. Sen avulla voitaisiin nähdä ”kaikkien uskontojen olevan hyviä ja että uskonnot voivat tehdä yhteistyötä tuodakseen rauhan maailmaan”.¹⁸² Kristittyjenkin tulisi olla kiinnostuneita ”perin juurin kontemplatiivisista” aasialaisista uskonnoista, koska mystiikan teologian avulla uskonnot voivat keskustella keskenään ja kehittyä kohti todellista itseyyttä.¹⁸³

Tutkimukseni tässä vaiheessa totean vielä, että Johnstonin lähtökohtana on pyrkä tulkitsemaan kristinuskoa ja muita uskontoja todellisen itseyden ja mystisyyden sateenvarjon alla, mitä voitaisiin pitää varsin rohkeana idealistisena yleistämispyrkimyksenä.

Edellä kuvaillun perusteella todellinen itseys sisältää kuitenkin mielekkäitä ulottuvuuksia Johnstonin ajattelun konstruktivististen ja essentialististen elementtien etsimiseksi. Todellinen itseys on rakenne, jonka avulla tutkimuskysymystä voidaan tarkastella, ottaen huomioon edellä mainitut varaukset termin määrittelyn eheydestä. Siksi otan todellinen itseys -käsitteen tutkimushypoteettisesti käyttöön tarkoitukseni analysoida, onko todellinen itseys Johnstonin mukaan ihmisen ja perimmäisyyden välisen suhteen toteutumana sama essentialistisesti kaikissa uskontoperinteissä vai eroavatko sisällöt konstruktivistisesti toisistaan.

Aloitin konstruktivististen ja essentialististen aineiden etsimisen Johnstonin antropologiasta, joka liittyy todellisen itseyden termin sisältöön. Tarkastelen hänen kuvaustaan ihmisen alkuperästä ja alkutilasta muutamien tekstikohtien avulla. Samalla lukija saa käsityksen Johnstonin tavasta kirjoittaa ja hänen perustelujensa luonteesta.

2.2 Ihmisyyden alkuperän luonne

Yksi ihmisyyttä määrittävistä kehyksistä uskonnoissa on aikakäsitys.¹⁸⁴ Kristinuskossa ajatellaan, että historialla on alku ja loppu, kun taas suuressa osassa aasialaisperäisiä uskontotraditioita aikaa voi luonnehtia virtaamaksi vailla alkua tai loppua. Kristinuskossa aikakäsitystä ja siten myös ihmisyyttä määrittävät luominen ja eskatologia, mutta myös luomista edeltävä tila.

¹⁸⁰ MT, 3-11.

¹⁸¹ MT, 10.

¹⁸² MJ, 200; myös MM, 70, johon J. J. Clarke (1997, 130) viittaa esitellessään uskontojen kohtaamista. Idän ja lännen kohtaaminen filosofiselta kannalta Clarke 1997, 112–115.

¹⁸³ MT, 10.

¹⁸⁴ Franco Sottocornola ja Maria A. De Giorgi uskontojen erilaisista aikakäsityksistä. *Sottocornola & De Giorgi* 2010, 446–447.

Johnston kuvaa ennen luomista vallinnutta ihmisyyttä Kristuksen avulla. Hän toteaa:

Niinpä Paavalin mukaan Kristus on käsitteiden, kuvien, ajattelun ja paikan tuolla puolen. Jos haluamme sijoittaa hänet johonkin, sijoittaisimme hänet ajatuksen alkuperän paikkaan, koska hän on alkuperäiset kasvomme ennen syntymäämme. Siksi Paavali sanoo, että meidät valittiin Kristuksessa ennen maailman luomista.¹⁸⁵

Ihmisyyden alkuperään kuuluu Kristuksen läsnäolo, sillä ihminen on liitetty Kristukseen jo ennen syntymäänsä. Ihminen on luotu olento, jonka olemuksen keskuksessa on kätkeytyvä Kristus. Ihminen on ”luotu ajassa Jumalan mielessä ja palaa takaisin Jumalaan”.¹⁸⁶ Näin luonnehtiessaan Johnston liittyy viittauksenomaisesti logosteologiaan¹⁸⁷, ajatukseen ihmisen ideasta Jumalan ajatuksissa ennen luomista.¹⁸⁸ Sen perusteella ihminen on ollut Kristuksen, Isän ikuisen viisauden, ajatuksena ikuisuudessa, ennen luomista.¹⁸⁹ Termi ”alkuperäisyys” viittaa hänen ajattelussaan sekä luomiseen että jo ennen luomista vallinneeseen tilaan.

Sitaatin maininta ”ajatuksen alkuperän paikasta” ja ”alkuperäisistä kasvoista” ovat Johnstonin lainauksia buddhalaisesta ajattelusta, ja siten osa hänen pyrkimystään universaalistaa ihmisyyttä.¹⁹⁰ Buddhalaisperäisten teemojen käyttö suoraan on

¹⁸⁵ CZ, 65.

¹⁸⁶ MCU, 223. Vaikka Johnston kuvaa Tietämättömyyden Pilven kirjoittajan teologista näkemystä ja nostaa esiin Ristin Johanneksen ajatuksia, hän toteaa tukeutuvansa näiden teologiaan. MT, 3; MJ, x, 73, 102. Edward Howells Ristin Johanneksen käsityksistä ihmisestä alkutilassa ks. *Howells* 2002, 35–39, 41–43. *Katolisen kirkon katekismus*, 367, toteaa, että ihmiselle on luomisessa annettu yliluonnollinen päämäärä.

¹⁸⁷ Logoksesta sekä logoksen roolista ks. esim. *Pannenberg* 1994, 25–27. *McGinn* 1991, 37–41; *PÉpin* 2005; *Annala* 1993, 35–39, 60–66, 84–96; *Ford* 2007, 55–58; *Dobie* 2010, 2–4; *Lehmijoki-Gardner* 2007, 47–51; *Cousins* 1992, 79–80. Logos-käsitteen vieraudesta aasialaisessa uskontokontekstissa, ks. *Thangaraj* 2008, 171. Logos uskontokeskustelun elementtinä, ks. *Cheetham* 2008, 66–69.

¹⁸⁸ Senecan ajatus ideoista Jumalan mielessä uusplatonisuuteen vaikuttavana teimana sekä Augustinuksen käsitys ideoista ihmisen ja Jumalan välisen suhteen mediumina, ks. *Marenbon* 1983, 7–8, 15; *Annala* 1993, 141–145. Kristillisen uusplatonismin piirteistä ks. esim. *Cousins* 1992, 152–155.

¹⁸⁹ CZ, 65: ”[w]e were chosen in Christ before the foundation of the world”. Vrt. *Katolisen kirkon katekismus* 1997, 290–292.

¹⁹⁰ MJ, 26; MM, 36–37; AML, 184. Alkuperäiset kasvot zenin perinteessä eivät viittaa Johnstonin mielestä jälleensyntymisen ajatukseen. BL, 72: ”It is speaking of the unconditioned self, a self that is liberated from all historical and cultural conditioning”.

Alkuperäisten kasvojen *kōan* zenissä, ks. esim. *Legget* 1987, 12. Davisin mukaan (*Davis* 2017): ”When Zen talks of returning to one’s ’original face before one’s parents were born,’ we find the Daoist ideas of ’forgetting the ego’ and ’returning to the root’ linked together with the Mahāyāna Buddhist notion of the ’original purity of the mind.’ The original brightness and purity of the mind, which lies hidden beneath the clouds of defiling passion, is also frequently expressed in Mahāyāna texts with the analogy of a mirror that is able to spontaneously reflect the world without egoistic discriminations.”

Japanilaiseen buddhalaiseen Kioton koulukuntaan kuuluneen Masao Aben mukaan käsitys itseystä sinänsä on ollut ongelmallista zenin piirissä. Itseys ei määrity spatioalis-temporaalisesti, koska se merkitsisi zeniin kuulumatonta objektivoimista. Termi ”alkuperäinen” viittaa siksi ajan ja paikan tuolla puolella olevaan ”absoluuttisen nykyisyyden pohjattomaan syvyyteen”, jossa todellinen itseys, universumi, ja toisten ihmisten todellinen itseys oivalletaan. *Abe* 1997, 73.

Michico Yusan mukaan alkuperäiset kasvot viittaa zenbuddhalaisuudessa meditaatioharjoitusten yhteydessä käytettyihin arvoituksen kaltaisiin kysymyssarjoihin. Näiden *kōan*eidien tarkoitus varsinkin rinzaizenbuddhalaisuudessa on vapauttaa mieli tavanomaisista subjekti-objekti -dikotomiaan

kuitenkin ongelmallista niiden erilaisen ontologisen yhteyden vuoksi. Buddhalaisen alkuperäisiin kasvoihin viittaavan kuvauksen tausta ei ole temporaalinen, kuten Johnstonin viittauksesta luomista edeltävään aikaan voisi ymmärtää. Buddhalaisuuteen ei kuulu viittauksia alkuun tai loppuun samalla tavalla lineaarisessa mielessä kuin kristinuskoon.¹⁹¹ Siten Johnstonin tapa yhdistää kristinuskon ja buddhalaisuuden käsitesuhteita ei ole koherenttia, ja perustuu lähinnä oletettuun semanttiseen samankaltaisuuteen.¹⁹² Hänen perusteluun selittää meditatiivinen tarkoituksenmukaisuus: Paavalin ja buddhalaisuuden ajatukset yhdessä muodostavat ajatuskokonaisuuden, jossa molemmat uskonnot ilmaisevat ihmisen päämäärää alkuperän ja todellisen olemuksen tavoittamisena. Ihmisen on tarkoitus kehittyä alkuperäisyyteen, jota Johnston nimittää todelliseksi itseudeksi. Johnston torjuu kuitenkin sen, että buddhalainen ja kristillinen itseymmärrys lopulta rinnastettaisiin. Ennen luomista vallinnut ykseyden tila ei hänen mukaansa vastaa buddhalaista käsitystä todellisuudesta.¹⁹³ Hän ei pidä maailmankatsomuksellista eroavuutta niin merkitsevänä, kuin meditatiivisuutta.

Johnstonia voi tulkita niin, että uskontojen ajatusmaailmojen rinnastus on johdonmukaisempaa meditatiiviselta kuin ontologiselta kannalta. Toisen uskonnon käyttö kristinuskolähtöisten perustelujen apuna vahvistaa sitä näkemystä, että hän näkee ihmisyyden olevan sama yli uskontorajojen huolimatta perustavista ontologisista eroavuuksista. Tämä viittaa essentialistiseen käsitykseen ihmisyydestä.

Toinen lainaus on *Mirror Mind* -teoksen kohdasta, jossa Johnston on siteerannut Raamatusta Jer. 1:5. Siinä kerrotaan Jeremian kutsusta profeetaksi. Jumala tunsi Jeremian jo ennen tämän syntymää.

Kuultuaan nämä sanat olemuksensa syvyydessä Jeremia kokee todellisen itseytensä sellaisena, kuin se oli olemassa ikuisuudessa Jumalan mielessä. Tämä itseys on paikaton ja ajaton, kuin luonnollisen kauneuden nuoruus; ja kuitenkin se on (ja tässä on erityisesti heprealainen ulottuvuus) itseys, jota ainutlaatuisesti rakastetaan ja joka on valittu.¹⁹⁴

Myös tästä kohdasta ilmenee todellisen itseyden samuus alkuperäisen, Jumalan mielessä olevan ihmisyyden ajatuksen kanssa. Logosteologisesti Poika on Isän ajatus, jossa ihminen on ollut ennen luomista. Näin todetessaan Johnston ilmaisee implisiittisesti sen, että ihmisen ja Jumalan välillä vallitsee substantiaalinen ero. Jeremian oman olemuksensa syvyydessä saamaa kutsua kuvaa edellä aiemmin mainittu buddhalainen ajatus alkuperäisistä kasvoista. Tekstikohdassa toistuu ajatus paluusta alkuperäisyyteen. Itse palaamisen ajatus muistuttaa uusplatonistista exitus-reditus -

liittyvistä toimintatavoistaan. Alkuperäisiin kasvoihin liittyvä *kōan* on: minkälaiset olivat alkuperäiset kasvosii ennen vanhempiesi syntymää? Yusa 2005. *Mahāyāna*-buddhalainen oppi itseyydentömyydestä, ks. esim. Williams 1989, 45–49; Schmidt-Leukel 2006, 36–37.

¹⁹¹ Vrt. Shizuteru Uedan kuvausta zenin sisältyvästä itsen-tulemisen (self-becoming) prosessista härän paimentamisen kuvasarjan avulla. Ueda 1982a, 160–168; Park 2015. Kuvauksessa tulee esiin paluun ajatus siinä, että valaistunut ei astu *nirvaṇaan*, koska myötätuntoisuudessaan palaamalla *samsāraan* haluaa pelastaa kaikki olennot. Ristiriitaa ei synny, kun *nirvaṇa* on *samsāra*.

¹⁹² Richard King siitä, kuinka on lopulta mahdotonta lähestyä toista uskontoa ilman ideologista ehdollistuneisuutta. King 1999a, 94.

¹⁹³ MM, 39; CZ, 65.

¹⁹⁴ MM, 38; sama ajatus TCU, xx.

teemaa¹⁹⁵, jossa jumaluudesta alkunsa saanut ihminen palaa takaisin jumaluuteen. Yhteyttä uskontorajojen yli kuvaa hänen viittauksensa ”erääseen primitiiviseen joo-gaan kuuluvaan meditaation muotoon, jossa matkataan varhaislapsuuteen, syntymän hetkeen, hedelmöityksen hetkeen, edellisiin elämiin ja aina kaiken alkuun”¹⁹⁶.

Alkuperäisten kasvojen ajatuksen lisäksi Johnston rinnastaa todellisen itseyden myös toiseen buddhalaisperäiseen ajatukseen: peilin kaltaiseen mieleen.¹⁹⁷ Hän tunnistaa kristinuskon ja buddhalaisuuden ontologiset eroavuudet peili-metaforan suhteen. Metafora kuvaa ihmisen mieltä peilin kaltaisesti universumia heijastavana. Kristillistettynä tulkintana peili kuvaa ihmisyyttä, joka on täysin avoin vastaanottamaan Jumalan rakkauden. Ihmisestä tulee Isän Jumalan kuva ja hän oivaltaa todellisen itseytensä.¹⁹⁸ Johnston korostaa sekä täyttymystä että prosessia, koska molemmat ajavat hänen teologista ohjelmaansa. Kummassakin uskonnossa on ihmisyyden syvyyssulottuvuus ja kohtauspiste perimmäiseksi todellisuudeksi ymmärretyn kanssa. Tämänkaltaisen yhteyden uskontojen kesken riittää Johnstonille osoittamaan, että buddhalaisuudesta löytyy kristilliselle ihmiskäsitykselle rinnastettavaa samankaltaisuutta.

Buddhalaisuudesta haetut rinnastukset toimivat vain osittain, sillä kristillinen näkemys edellyttää ajatusta toiseudesta. Peili-mieli kuuluu buddhalaiseen ajatukseen ihmisen mielestä, joka reflektoi suoraan sen, mitä sen havaintokentässä tapahtuu huolimatta siitä, kiinnitetäänkö siihen tietoisesti huomiota vai ei. Sitä kutsutaan myös ei-mieleksi, ja se liittyy joidenkin aasialaisperäisten uskontotraditioiden ykseyttä edustavaan maailmankuvaan. Johnston ei vaikuta kiinnittävän huomiota buddhalaisten ja kristillisten todellisuuskäsitysten väliseen vastakkaisuuteen, vaan painottaa uskontojen kokemuksellisuuden ja oivaltamisen yhteyttä mystisyyden kautta.¹⁹⁹ Kuten edellä, hänen painotuksensa on tulkittava tarkoittavan meditatiivista eikä ontologista yhteyttä uskontojen välillä, mutta johtopäätökset, joita Johnstonin ajatuksista syntyvät, viittaavat kuitenkin idealistissävyydestä essentialistiseen tulkintaan uskontojen yhteisestä päämäärästä.

Lisäksi Johnston nostaa esiin edellä mainitusta Jeremiaan viittaavasta Raamatun kohdasta vokaation teeman. Ihminen kuulee sisimmässään Jumalan kutsun, joka liittyy hänen alkuperäänsä. Todellinen itseys nykyistyy Jumalan kutsun yhteydessä. Ajatuksellaan kutsusta Johnston paitsi ilmaisee edustavansa kristillistä

¹⁹⁵ Tuomas Akvinolaisen ja Pseudo-Dionysioksen ajatusten vertailua, ks. *Burrell & Moulin* 2009. Exitus-reditus -teeman yhdistämisestä uusplatonistisuuteen, ks. *McGinn* 2001, 72. Augustinolais- ja akvinolaisperäisen mystiikan erosta elevaation ja reditus-teeman kannalta, ks. *Annala* 1984, 11. Platonisuuden vaikutuksesta kristilliseen mystiikan traditioon ks. esim. *Louth* 2009; *Nelstrop & Magill & Onishi* 2009, 23–41. Tuomas Akvinolaisen ajattelusta suhteessa buddhalaisuuteen, ks. esim. *Williams* 2004.

¹⁹⁶ MM, 37.

¹⁹⁷ MM, ix: ”Buddhism loves to speak about the mind as a mirror – sometimes an empty mirror, sometimes a mirror that reflects the universe. And Christian mystics also speak of the ground of the soul as a mirror that reflects the glory of God and the beauty of the human person. When Buddhists and Christians look into the mirror that is their own mind and heart they find themselves united in a wonderful way.” Peilistä kristillisenä metaforana ks. esim. *Mommaers & van Bragt* 1995, 117–120.

¹⁹⁸ MM, 37.

¹⁹⁹ Johnstonin ei ole vaikea tunnistaa aasialaisperäisten uskontojen mystikoiden kokemuksia perimmäisyydestä, sillä ne vahvistavat hänen omaa käsitystään. Perimmäisyydestä voidaan käyttää alkuperältään toisen uskonnon termiä, kuten esimerkiksi ”suuri itseys” tai ”Tao”. MJ, 146; LC, 74. Kristinuskon ja buddhalaisuuden mystiikan perimmäisestä ontologisesta eroavuudesta, ks. *Mommaers & van Bragt* 1995, 277–280, 288–291.

lähtökohtaansa, myös häivyttää uusplatonistista välttämättömyyden ontologiaa resitiutiivisen paluun suhteen: ihmisen on tarkoitettu löytää Jeremian tavoin ennen luomista vallinnut essentialistinen tila, mutta se ei tapahdu deterministisen ontologian puitteissa.²⁰⁰ Johnston torjuu uusplatonistisen ajatuksen Jumalan välttämättömyydestä emanaatiosta ihmiseen.²⁰¹ Kutsu-ajatuksen yhteyttä buddhalaisuuteen ei ole, ja siksi se voidaan liittää vain kristilliseen merkitysyhteyteen. Sen piirissä Jumalan kutsu ikuisuudessa osoittaa, että ihmisen päämäärä on todellisen itseyden toteutuminen.

Kolmas tarkasteltavista kohdista on Johnstonin teoksen *Being in Love* luvusta *Return to Paradise*. Jo luvun nimi viittaa ajatukseen syntiin langenneesta ihmisestä matkalla kohti alkuvanhurskauden tilaa. Luvussa kuvataan kuinka

[m]ies ja nainen luotiin Jumalan kuvaksi. Ei vain mies tai nainen, vaan mies-ja-nainen muodostivat Jumalan kuvan. ... heidät oli vapautettu myöhemmin kutsutusta konkupisensista..., mies ja nainen olivat todella inhimillisiä, kosketuksissa todelliseen itseysteensä ja yhdistyneenä Jumalaan. He ovat ihannetilassa olevan inhimillisen luonnon symboleita; skollastikot kutsuivat heidän tilaansa *koskemattomuuden tilaksi* tai *viattomuuden tilaksi* tai *pyhyiden tilaksi*. Pyhä Tuomas Akvinolainen ei epäröinyt pitää Aadamia mystikkona, joka tunsi Jumalan ”välittömästi” (*sine medio*). Se ei tarkoittanut, että Aadam nautti autuasta Jumalan katselemista, vaan että hän tunsi Jumalan ilman aistiseen maailmaan kytkeytyvää ajattelua. Hänen tietonsa Jumalasta oli vuodatettua; ja hän nautti läsnäolon tunnusta, joka kuvaa monen mystikon elämää. Sellainen oli alkuvanhurskauden tila.²⁰²

Johnston pitää paratiisin ihmisen ja Jumalan välistä suhdetta todellisen itseyden, ”Jumalan ystävyyden” ja Jumalaan yhdistymisen tilana.²⁰³ Prelapsaarinen ihminen eli kokonaisvaltaisen harmonian tilassa.²⁰⁴ Hänen ”viettinsä ja passionsa” olivat integroituneet sopusointuisesti, eivätkä himot vaivanneet häntä.²⁰⁵ Jumalan ja

²⁰⁰ MM, 38: ”It is that other name that existed before they were born and before they were in the womb, the name that expresses their true essence because it existed from eternity in the mind of God.” Johnstonin katsaus uusplatonisuudesta sisältyy hänen väitöskirjaansa. MCU, 26–39.

²⁰¹ Väitöskirjansa luvussa *The Problem: the Meaning of Union* Johnston ottaa kantaa konstruktivistisiin ja essentialistisiin ajatuksiin Jumalan ja ihmisen välisen union luonteesta suhteessa uusplatonismiin. MCU, 213: ”Pantheistic trends had stemmed from neoplatonism with its doctrine of a God who (unlike the Creator of *Genesis*) necessarily created a world, flowing inevitably from His essence as the rays flow from the sun: man had only to empty his being of all self-hood, and the goodness of God would flow in – not as the gratuitous gift of a merciful Father, but with mechanical inevitability.”

Johnston torjuu uusplatoniset vaikutteet. MCU, 139: ”the whole operation was begun, terminated, and penetrated by that transcendental element that is divine grace.” Ihminen voi omin kyvyin sekä zenin piirissä että Tietämättömyyden Pilven kirjoittajan mukaan saavuttaa psykologisen valaistumisen tilan vailla ulkopuolista voimaa. Siten ei olisi kysymys emanaatiosta. MCU, 138.

²⁰² BL, 101.

²⁰³ BL, 102. Katolisen kirkon katekismuksen mukaan ihminen luotiin ”hyväksi olenoksi ja ystävyyteen Luojansa kanssa ja sopusointuun itsensä ja häntä ympäröivän luomankunnan kanssa”. Aadam ja Eeva oli asetettu alkuperäisen ”pyhyiden ja vanhurskauden” tilaan. Sen sisältämä armo oli ”osallisuutta Jumalan elämään”. *Katolisen kirkon katekismus* 1997, 374, 375. *Katekismus* (376) kuvaa alkuvanhurskauden tilaa ihmispersoonan sisäisenä, miehen ja naisen keskinäisenä, sekä heidän ja luomakunnan välisenä sopusointuna.

²⁰⁴ BL, 101. MT, 280: ”Adam and Eve were contemplative ... in harmony with themselves and the environment”. MT, 196: ”Created in the image of God who is their friend, our first parents. ... They are unified within themselves ... Above all, they are united with God; and they are good, very good. The scholastics called their condition the state of innocence or the state of integrity or the state of original justice”.

²⁰⁵ BL, 101. Vrt. *Katolisen kirkon katekismus* (377), maininta luodun ihmisen vapaus kolminkertaisesta himosta.

ihmisen suhde oli välitön, mikä merkitsi ihmisyyden ihannetilaa. Tätä korostaa *sine medio* -käsitteen käyttö. Ensimmäinen ihminen ei tuntenut Jumalaa käyttämällä aisteihin perustuvaa ymmärrystään.²⁰⁶

Käsite *sine medio* sisältää ajatuksen välittömyydestä, joka on eräs essentialistisuuden piirre. Johnston tulkitsee käsitettä tietämisen luonnetta koskevan mystiikan-teologisen käsiteparin ”diskursiivinen”-”vuodatettu” avulla.²⁰⁷ Vuodatettu merkitsee Jumalan suoraa vaikutusta rakkauden kautta. Ihmisyyks täydellistyy tämän vaikutuksesta, kun ”erityiset ajatukset, konseptuaalinen ajattelu ja ymmärtäminen on haudattu unohduksen pilven alle”.²⁰⁸ Alkuihmisyyden Jumala-suhde perustui Jumalan vuodattaman ylikuonnollisen rakkauden ihmisessä vaikuttamaan tietoon, jonka avulla ihminen partisipoi Jumalaan.²⁰⁹ Paratiisissa eläneen Aadamın tieto Jumalasta oli ”vuodatettua”, Jumalan ylikuonnollista välitöntä vaikutusta, jota Johnston kuvaa *sine medio* -käsitteen avulla.²¹⁰

Koska Johnstonin pyrkimys on edellä jo todetusti opastaa meditatiivisen elämän harjoittamista, myös ihmisen alkutilan kuvaus liittyy siihen. Mystikon on mahdollista kokea sama ”läsnäolon tunnun” tila, jonka Aadam ja Eeva kokivat.²¹¹ Se

²⁰⁶ MCU, 108: ”St. Thomas has said that Adam knew God ’without mean’ (*sine medio*), and he explains that this means without reasoning from sensible things (’Non per medium argumentationis ex creaturis sensibilibus’).” Johnstonin mukaan Tuomas ei tarkoittanut, että Aadam tässä tilassaan olisi kokenut *visio beatifican*, Jumalan olemuksen näkemisen ”*per essentiam*”. MCU, 108, nootti 8. MT, 71, 73 nootissa 16 Johnston viittaa samalla tavalla Akvinolaisen *sine medio* -tulkintaan. Siinä hän lisää termiin *sine medio* jatkon ”*non per medium argumentationis ex creaturibus sensibilibus*”. Tämän hän katsoo selittävän Jumalan suoraa toimintaa vuodatetun tiedon ja rakkauden kautta. Tila samaistuu mystiseen hämärän tietämisen tietämättömyyden pilven tilaan. MT, 71.

²⁰⁷ Käsitteen pohjana on mm. Ristin Johanneksen edustama ajatus, jonka mukaan Jumala liikuttaa ihmisen sisäisyydessä kolmea sielunkykyä – muistia, ymmärrystä ja tahtoa – niihin normaalin diskursiivisesti vaikuttavien aistihavaintokanavien ulkopuolelta. Tällöin voidaan puhua kahdenlaisesta samoja sielunkykyjä hyödyntävästä rinnakkaisesta tietämisestä ja rakastamisesta: normaalista ja mystisestä. McGinn 2008, 58.

²⁰⁸ MCU, 108. Unohduksen ja tietämättömyyden pilven metaforat nousevat Tietämättömyyden Pilven kirjoittajan sekä Ristin Johanneksen ajattelusta. Ne kuvaavat ymmärrykseen perustuvan ajattelun ja mielikuvien hylkäämistä mystisessä kokemuksessa. MT, 305: ”This is knowing by unknowing. One abandons the ordinary discursive knowledge (and this is unknowing) in order to relish the sublime wisdom that is infused by God. *The Cloud of Unknowing* describes it picturesquely by saying that there is a cloud of unknowing above (for no one can see God) and a cloud of forgetting below (for one must forget all created things) and one remains in total emptiness with formless knowledge which is wonderful wisdom.”

²⁰⁹ Ristin Johanneksen ja Tietämättömyyden Pilven kirjoittajan käsitksistä rakkauden ja tiedon mahdollisuuksista Jumalan tavoittamiseen ja mystisestä pimeästä yöstä, ks. esim. Louth 2009, 178–179. Vrt. Augustinuksen ajatus näkyvän maailman todellisuudesta siinä määrin, kuin sen asiat tai oliot partisipoivat absoluuttiseen totuuteen eli Jumalaan. *Annala* 1993, 139.

²¹⁰ BL, 101: ”His [Adams] knowledge of God was infused”. Tuomas Akvinolaisen mukaan luonnollisessa tilassa ihmisessä oli sekä *similitudo Dei* että *imago Dei*. Ihminen tarvitsi Jumalan armoa myös ennen lankeemusta. Armo kuului luodun ihmisen tilaan. Lankeemuksen jälkeen *similitudo Dei* hävisi ihmisestä. *Ruokanen* 1992, 14. Katolisen kirkon mukaan ihmiselle on luomisessa annettu ylikuonnollinen päämäärä. Hänen sielunsa voi tulla korotetuksi Jumalan yhteyteen. *Katolisen kirkon katekismus* 367, 705. Ihmisen luomispohjaisesta totuuden tuntemiskyvystä Augustinuksen ajattelussa, ks. esim. *Annala* 1993, 140.

²¹¹ BL, 101. Johnston on muuttanut kantaansa klassisesta mystiikan-teologisesta jaottelusta hankittuun ja vuodatettuun kontemplaatioon (CZ, 59–60). Jaottelua torjuvaa kantaa vuodelta 1971 motivoi ilmeisesti halu liittyä paremmin muiden uskontojen kokemuksellisuutta ilmaisevaan sanastoon ja näkemys skolastisen terminologian vanhentuneisuudesta. Sama jaottelua välttävä käsitys löytyy myös vuodelta 1998 (WS, 43–44). Perusteluna tällöin oli vaikeus määritellä tietoisuuden tila, johon Jumala olisi vuodatunut enemmän kuin toiseen. Hän löytää perusteluja sekä olla käyttämättä että käyttää hankitun ja vuodatetun kontemplaation termistöä. Myöhempi kanta vuodelta 2000 (AML,

merkitsee, että alkuvanhurskauden tilan ja todellisen itseyden tilan välillä on suora yhteys. Kontemplatiivisen elämän matka on ”paluu unioon”.²¹² Ihmisen päämäärä ei kuitenkaan ole paratiisinomainen alkuvanhurskauden tila, sillä se on vasta alkua

sydämen puhdistumiselle ja sisäiselle köyhyydelle yhdessä tietämättömyyden kautta tunnetun syvän Jumalan läsnäolon tunnun kanssa – se tarkoittaa käsitteellisen ajattelun hylkäämisen kautta.²¹³

Alkuvanhurskauden tilasta eteneminen mielessään Johnston toteaa: ”Palaa Edeeniin. Nauti sen kauneudesta. Mutta älä jää sinne”.²¹⁴ Ihmisen lopullinen päämäärä on *visio beatifica*, joka saavutetaan vasta kuolleiden ylösnousemuksessa. *Silent Music* -teoksessa Johnston kuvaa ihmisen elämää kuolemassa täydellistyväksi hengellistymisen prosessiksi. Kuolema on portti perimmäiseen ekstaasiin, jota hän ei eksplisiittisesti nimeä: ”voit kutsua sitä ylösnousemuksesi tai *nirvaanaksi* tai miksi haluat”. Mystikot voivat kokea esimakua tästä autuaasta ekstaasista.²¹⁵ Kaikkiin uskontoihin sisältyvä mystinen ulottuvuus laajentaa näkymää perimmäisyyden luonteesta ohi uskontojen konstruktivistisesti ilmaisemien kantojen. Ihmisyys ja todellisuus eivät rajoitu yksittäisten uskontojen ilmaisemiin käsitteisiin itsessään. Tällainen ajattelu viittaa siihen, että ihmisyydellä on yksi, yhteinen ja sanoin kuvaamaton päämäärä.²¹⁶ Sellaisena hänen tulkintatapansa edustaa essentialistista näkemystä.

Tässä alaluvussa kuvattujen sitaattien perusteella voidaan todeta, että Johnston kuvaa ihmisen olemuksen perustan kristillisen antropologian avulla. Käyttämällä muiden uskontojen perimmäisyyttä ja ihmisyyttä kuvaavia yleistermejä ja metaforia hän pyrkii laajentamaan kristillislähtöisen ihmiskäsityksensä essentialistisesti kaikkia uskontoja koskevaksi. Kuinka vakavasti pitää ottaa se, että näin tehdessään hän epäsuorasti liittyy toisen uskonnon kristinuskosta poikkeavaan tulkintatraditioon? Kysymys on siitä, millä tasolla liittyminen tapahtuu. Johnston näyttää ymmärtävän sen, että uskontojen keskinäiset rinnastukset eivät toimi ontologisella tasolla. Hän kirjoittaa korostuneesti meditatiivisesta elämästä, mikä tarkoittaa tietoista

92, 247 nootti 5) ottaa käsitteet uudelleen käyttöön perustuu ajatukseen kahdenlaisesta kontemplaatio lajista: kontemplaatio, jossa armo tukee ihmisen pyrkimystä ja kontemplaatio, joka koetaan lahjana ja ansaitsemattomana. AML (118) kuvataan, kuinka Johnston erottaa toisistaan vuodatetun kontemplaation läsnäolon tunnun ja mystiikkaan kuuluvan rakkauden liekin ja viisauden valon toisistaan.

Johnston samaistaa vuodatetun kontemplaation Ignatiuksen ajatukseen lohdutuksesta ilman edeltävää syytä. MT, 336; WS, 43–44; MM, 83; *Loyola* 2007, 330. Johnston ajattelee ihmisessä olevan keskus, jossa Jumala vaikuttaa välittömästi. Johnstonin ajatus Jumalan armon vaikutuksen luonteesta ihmisen meditatiivisessa tilassa on horjunut, mutta hän on silti pitäytynyt ajatuksessa ihmisessä olevasta keskuksesta, jossa Jumala vaikuttaa suoraan.

²¹² MT, 280. Vrt. Augustinolainen ajatus matkasta Jumalaan yksilön sisimmän matkana. *Annala* 1993, 147.

²¹³ BL, 106.

²¹⁴ BL, 106. Augustinolaisen illuminaatiota koskevan tiedonontologian mukaan langennut ihminen voi Logoksen avulla oppia tuntemaan itsensä ja todellisuuden varsinaisen olemuksen. Ihmisen restitutiivissa lankeemuksessa menetetty ymmärryksen valo saadaan takaisin. Ks. *Annala* 1993, 145–146, 157.

²¹⁵ SM, 81. *Nirvāṇan* merkityksestä ks. esim. *Gothōni & Māhapañña* 1990, 45. Tuomas Akvino-laisen ajatus ihmisen pyrkimyksestä *visio beatifica*an ks. *Kerr* 2002, 119–120.

²¹⁶ Vertaa esim. Dobien tulkinta islamin ja kristinuskon konvergoitumisesta Ibn 'Arabin ja Mestari Eckhartin ajattelussa kummankin uskonnon omien tekstien seuraamisen huipennuksena. *Dobie* 2010, 285–290. Karl Baier perimmäisen todellisuuden käsityksistä buddhalaisuudessa ja kristinuskossa, ks. *Baier* 2005.

valintaa jättää teologis-filosofisempi ote taka-alalle. Onkin nähtävä, että Johnstonin motiivi kirjoittaa ihmisyyden alkutilasta pohjautuu hänen näkemykseensä meditatiivisen elämän essentialistisesta luonteesta. Meditatiivisuus hallitsee aiheen käsittelyä ja lähteiden valintaa. Paikoin Johnstonin perustelut jäävät kuitenkin puolittiehen tai ovat viitteenomaisia, koska esimerkiksi ajatus kutsusta todelliseen itseyteen liittyy lähinnä kristilliseen ajatteluun.

Edellä on kuvattu ihmisyyttä sen ihanteesta, alkutilasta käsin. Näin on haettu selvyyttä siihen, miten Johnston ymmärtää ihmisyyden olemuksen essentialistisia ja konstruktivistisia ulottuvuuksia. Ihmisen alkutilan ja nykytilan välillä vallitsee kuitenkin distanssi, mistä syystä essentialistiset ja konstruktivistiset piirteet eivät näy pelkän ihannetilän avulla. Tutkin seuraavassa ihmisen nykytilan piirteitä tutkimustehtävän kannalta. Teemakokonaisuuksia ovat ihmisen langenneisuus ja tapa, jolla Jumala on liittynyt ihmisyyteen.

2.3 Ihmisyyden nykytilan eristyneisyys

Johnston toteaa, että syntiinlankeemus vaikutti ihmisen ”olemuksen ytimeen asti”²¹⁷. Sen perusvaikutus oli ”ero”²¹⁸, joka ilmenee eri tavoin. ”Perisyntin tila” erona Jumalasta merkitsee ”elämistä pelon ja ahdistuksen vallassa”. Ero muista ihmisistä merkitsee ”alastomuuden häpeämistä”. Ero luonnosta ja ympäristöstä merkitsee niiden ”kirouksen alaista tilaa”. Johnston kuvaa eroa todellisesta itseydestä ”sisäisen rikkinäisyyden ja pirstoutuneisuuden sekä tuskalla ja aistillisuudella täyttymisen tilaksi”.²¹⁹ Johnston painottaa syntiinlankeemuksen eksistentiaalisia vaikutuksia.

Ero ja eristyneisyys synnin vaikutuksina ilmenevät yksilön ja koko ihmiskunnan taipumuksena ”kehittää erillinen ego”²²⁰. Se selittyy johdonmukaisimmin kirjoittamisyhteydestään käsin rinnastuksena syntiinlankeemuksen keskeisimpään seuraukseen, eroon Jumalasta. Termi ”ego” antaa viitteen siitä, että Johnston tulkitsee lankeemusta myös psykologisten käsitteiden avulla.²²¹ Ihminen on sisäisesti rikki.

²¹⁷ BL, 102.

²¹⁸ BL, 102; TCU xvii–xviii: ”...his separated existence”. *Katolisen kirkon katekismus*, 418, kuvaa perisyntin vaikutusta ”tietämättömyyden, kärsimyksen ja kuoleman herruuden alaiseksi ja syntiin” taipuvaiseksi tilaksi.

²¹⁹ BL, 102. MT, 196–197: ”They have lost union within themselves, with one another and with God. They have lost their contemplation. Now they know evil ... The universe has fallen with the man and the woman. ... This condition the scholastics called the state of fallen nature or the state of original sin. And into this state we, poor banished children of Eve, are born. ... As a result, all of human life, whether individual or collective, shows itself to be a dramatic struggle between good and evil”. Johnstonin viittaus *Gaudium et Spes* 1.13.

²²⁰ BL, 103: ”But you must never forget that you have an inbuilt inclination to sin, an inbuilt tendency to build up the separate ego”.

²²¹ Johnston tulkitsee Jungin avulla sekä kristillistä mystiikkaa että zenin harjoittamista. Jung ajatteli hänen mielestään alitajuisen voivan tulla zenin avulla tajuiseksi, ja siten voivan edesauttaa ihmisen persoonallisuuden integroitumista ja parantumista. Kyseessä on prosessi, jossa mieli laskeutuu vailla käsitteitä ja mielikuvia omaan hiljaiseen ja pimeään syvyyteensä. Tätä ajattelutapaa Johnston piti hyvänä tietoisuuden ja valaistumisen kuvauksena ja perusteluna sille, että kyseisessä prosessissa ei kohdata eri asioita, kuin normaalisti, vaan nähdään eri tavalla. Tätä Johnston kutsuu

Tästä tilasta parannutaan ihmistä eheyttävällä mystisellä tiellä. Parantumisen teema edellyttää syntisyyden pitämistä tietynlaisena sairautena. Johnston ei niinkään painota ihmisen hengellistä turmeltuneisuutta, kuin tämän syntiinlankeemuksesta johtuvaa haavoittuneisuutta ja eristyneisyyden tilaa. Synnin vaikutuksesta ihminen menetti ”sydämen puhtauden ja sisäisen köyhyyden” sekä ”tietämättömyyden kautta tiedetyn Jumalan läsnäolon syvän tunnun”, missä näkyy kristillisperäisen mystiikanteologisen tulkinnan lisäksi jungilaisesti tulkittu ihmiskuva.²²²

Syntiinlankeemuksessa ihminen ”lankesi pois armosta julmaan dualismiin”²²³. Johnston käyttää termiä ”dualismi” tässä yhteydessä ilmentämään sekä kristinuskossa että buddhalaisuudessa tavattua ajatusta alkuperästään erossa olemisesta ja yhdeksi tulemisesta. Hän korostaa sen avulla negatiivista, Jumalasta eroon joutumisen tilaa aiemman union ja harmonian vastakohtana. Dualismi kuvaa ihmisen kyvyttömyyttä käsittää Jumala ja saavuttaa Jumala-yhteys.²²⁴ Ihmisen on mahdollista valita paha.²²⁵ Dualismi negatiivisena ilmaisuna on linjassa buddhalaisuuden dualistisuutta välttävän pyrkimyksen kanssa. Dualismin kritiikki sinänsä herättää kysymyksen haluaako Johnston painottaa ykseyden maailmankuvaa. Termin käyttö ei vaikuta viittaavan kaksijakoiseen todellisuuskäsitykseen muuten, kuin että Johnston ajattelee olevan olemassa aistein tavoitettu ja tavoittamaton maailma. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että todellisuus rakentuisi kahdesta eri alkuperusteesta tai että hänen maailmankuvansa edustaisi esimerkiksi Platonin ideaoppia.

Kristillisten ja buddhalaisten ajatusten rinnastaminen on ongelmallista siksi, että kyseiset uskonnot eroavat merkittävästi käsityksissään dualismista, synnistä ja erillisyydestä. Johnston käyttää käsitteitä kristillislähtöisesti, ja pyrkii sovittamaan niitä toiseen uskontoon. Tästä seuraa, että hänen löytämänsä yhtäläisyydet ovat pienempiä kuin uskonnot itseymmärryksellisesti ajattelisivat. Johnston kuitenkin puolustaa kantaansa vetoamalla Roomalaiskirjeen 1:29–31:een. Hänen mielestään kristinuskon ja buddhalaisuus ovat ”hämmästyttävän rinnasteisia” kuvauksessaan ihmisen tilasta. Ihmisen ”eksistenssi on jollain tapaa turmeltunut”, ja ihmisen ”eksistentiaalinen ahdistus virtaa olemuksen tasolla olevasta metafysisestä sairaudesta”.²²⁶ Johnston pitäytyy Paavalin kuvaukseen tämän omasta tilasta ja katsoo sen olevan hyvä selvitys perisynnistä ja sen ”parantumisesta”.²²⁷ Paavali kuvasi omaa ”eksistentiaalista taisteluaan” ”olemuksensa ytimessä – itseyden tasolla”. Hänen olemuksessaan taisteli ”kaksi itseyttä”.²²⁸ Hyvän ja pahan välinen kamppailu kuvautuu vieraantuneisuutena todellisesta päämäärästä.

transformaatioksi. SP, 62. Johnstonin käsitys psyykeen monikerroksisuudesta on peräisin Jungilta. MT, 214. Jungin suhteesta Orientin ajatteluun, ks. esim. *Clarke* 1997, 153–156.

²²² BL, 106.

²²³ MT, 280; SM, 89. Johnstonin polaristisessa ilmaisussa voi nähdä samaa essentialistisen käsityksen asemointia ja dualismia kritisoivaa uskontoteologista näkemystä kuin skotlantilaisen Intian Punassa vaikuttaneella Pyhän Sydämen yhteisön jäsenellä Sara Grantilla, RSCJ. *Grant* 1991, 8–9.

²²⁴ Tässä mielessä Johnstonin näkemys vastaa katolisen teologian käsitystä, jonka mukaan *imago Dei* säilyi vahingoittumattomana syntiinlankeemuksen jälkeen, mikä tarkoittaa ihmisessä säilynyttä luotuisuuteen perustuvaa hyvyyttä. *Imago Dei*stä Tuomas Akvinolaisen ajattelussa, ks. esim. *Kerr* 2002, 123–128.

²²⁵ IEL, 313: ”... there is the possibility of choosing sin and evil.”

²²⁶ SM, 135–136.

²²⁷ SM, 136–137. SM, 137: ”Christ... is the great healer... healing ... at the existential level of the self”.

²²⁸ SM, 136–137.

Johnstonin motiivi on nähdä buddhalainen todellisuuskäsitys kristinuskon rinnalla selittämässä ihmisyyden problemaattista tilaa. Näin nähtynä buddhalaisuus palvelee Johnstonin ohjelmaa. Hänen käsitystään voi tältä osin pitää essentialistisena. Tätä päätelmää vahvistaa se, että Johnstonin syntikäsitys saa myös psykologisoituneita piirteitä, joiden avulla hän universaalistaa ihmisyyttä.

Synnin degeneroiva vaikutus psykologisesti ymmärrettynä tarkoittaa, että ihmisen suuntautuu alitajuisessa synnin vaikutuksesta poispäin Jumalasta, toisista ihmisistä sekä todellisesta itseystään.²²⁹ Synti ei kuvaa pelkästään uskonnollista tai hengellistä sfääriä, vaan vaikuttaa ihmisen psykofyysiseen tilaan. Siten hengellinen ja henkinen maailma ovat keskinäisessä vuorovaikutuksessa. Kyseisen painotuksen ja aiheen lähestymistavan Johnston perustelee helpommalla ymmärrettävyydellä. Käsityksessään hän samalla lähestyy aasialaisten uskontoperinteiden tapaa käsittää ihminen holistisesti. Näin tulkitessaan Johnstonin pohdinta on osa laajempaa ajattelutapaa.²³⁰

Syntikäsityksen psykologisoitumisen vuoksi synnin kollektiivisuuden piirre painottuu yksilön vastuun kustannuksella.²³¹ Syntisyys ei ole niinkään yksilön kuin koko ihmiskunnan ominaisuus. Tämä käsitys tulee esiin Johnstonin ajatuksessa perisyynnistä:

Älkäämme pitäkö syntiä henkilökohtaisena tekonamme, vaan ihmisen tilana, jota kristityt kutsuvat perisyyniksi. Buddhalaisuudessa on jotain siihen rinnastettavaa: ajatus ihmisen melko onnettomasta tilanteesta, että hän on heikko, ja että maailma, jossa hän elää, on illuusio. Se löytyy sekä buddhalaisuudesta, että Paavalin kirjeestä roomalaisille ... kristitty pitää ihmistä perisyynnin alaisena, koska tämä kieltäytyy rakastamasta ja käyttäjä sitä väärin ... mutta ehkä tarkoitat, että kristittyihin on juurtunut epäterve syyllisyyden tunto? ... Se on minusta hyvin valitettavaa ... Missä tahansa uskonnossa asiat voidaan ikävällä tavalla ymmärtää väärin. Niin aina käy. Se on osa syntiä, osa ihmisen luontoa.²³²

Perisynti on ”heikentävä haava, joka ei turmele ihmisen luontoa”²³³. Ihmisen syntisyys kuvautuu pikemmin epätäydellisyudeksi ja heikkoudeksi, kuin turmelukseksi. Ignatianisen henkien erottamisen säännön esittelyn yhteydessä Johnston kertoo lukijalleen synnistä ja pitää lukijaa mieluummin hyvää kuin pahaa tarkoittavana.²³⁴ Hän tarkastelee ihmisyyttä meditatiivisesta näkökulmasta ja painottaa ihmisyyden myönteisiä piirteitä.²³⁵ Mystinen tulkinta synnistä merkitsee mahdollisuutta parantumiseen ja kasvuun. Vaikka ihminen on erossa todellisesta

²²⁹ BL, 103.

²³⁰ C. G. Jung ja orientalmismi sekä zenbuddhalaisuus ks. *Clarke* 1997, 130–131, 153–160. James W. Heisig Jungin, kristinuskon ja buddhalaisuuden suhteesta toisiinsa, *Heisig* 1999. Ks. myös *Knitter* 1985, 55–72.

²³¹ Ihmiskunnan kollektiivisuuden korostus yksilön kustannuksella on ollut nähtävissä myös Henri de Lubacin teologisessa antropologiassa. Vrt. *Ruokanen* 1992, 26.

²³² CDZ, 38. Johnston vastaa haastattelussa kysymykseen siitä, miksi kristityillä on tapana pitää syntiä esillä julistuksessaan. Haastattelija totesi, ettei esimerkiksi zenin piirissä puhuta ollenkaan synnistä. Vrt. NMZ, 98, jossa Johnston rinnastaa *māyā*n ja perisyynnin.

²³³ IEL, 312. Ks. esim. *Kerr* 2002, 134–148; *Ruokanen* 1992, 14–15; *Fredericks* 2004, 2–4.

²³⁴ IEL, 313. Johnstonin kahtalaisesta suhtautumisesta ignatianiseen mystiikkaan: MJ, 51, 95, 138–143.

²³⁵ MT, 199: ”We are good; we are holy – even if imperfectly so. The Christian sense of sin is far removed from the gnawing guilt that tortures so many modern people and keeps psychiatrists in business.”

itseystään, hän on silti perusolemukseltaan hyvä, mitä Johnston perustelee luomisopilla. Ihminen luotiin Jumalan kuvaksi.²³⁶

Johnston perustelee valoisaa käsitystään ihmisen tilasta Vatikaanin toisen konsiilin asiakirjoilla: Ihminen ”synnin vankina” on ”Kristuksen vapauttama”.²³⁷ Hän toteaa, että konsiili on ”huomattavan optimistinen ihmisen tilan” suhteen.²³⁸ Paavalin toteamus synnin tulemisesta Aadamin kautta ja lunastuksen Kristuksen kautta kääntyy Johnstonilla Aadamin lankeamiseksi kontemplaatiosta ja noususta takaisin kontemplaatioon Kristuksen lunastustyön ansiosta. Tätä tulkintaa hän vahvistaa poiminnallaan *Lumen Gentium* -konstituutiosta.²³⁹ Ero traditionaaliseen syntikäsitelykseen on siinä, ettei ihmisen ja Jumalan suhde kuvaudu niinkään paljon ihmisen luonnon turmeltuneisuutena, kuin sen eristyneisyytenä. Synti on eksistentiaalista, ihmisenä olemisen kokemuksesta nousevaa. Eristyneisyydellä voi mahdollisesti nähdä olevan yhtymäkohta buddhalaisen ihmiskäsityksen ja todellisuudentulkinnan kanssa.

Luodulla ihmisellä on suhde Jumalaan. Tämä käsitys perustuu siihen, että hän ajattelee ihmisen olevan persoona. Vain persoona voi saada kutsun herätä todelliseen itseyyteen. Kutsu on osoitus siitä, että persoona on olemassa.²⁴⁰ Kun Johnston ilmaisee asian näin, herää kysymys siitä, minkä luonteista Jumalan läsnäolo ihmisessä on.

Johnston ajattelee Jumalan olevan kahdella tavalla läsnä ihmisessä. Jumala on olemassaolo, ja partisipoinnalla häneen ihminen saa olemassaolonsa.²⁴¹ Toinen Jumala-yhteyden taso liittyy rakkauteen. Ihminen voi torjua Jumalan rakkauden, ja siihen perustuvan Jumalan läsnäolon itsessään. Synti rikkoo rakkauteen perustuvan yhteyden, koska synti on rakkauden torjumista. Tämän kyvyn Johnston rinnastaa

²³⁶ IEL 312: ”I had always taken it for granted that man’s basic nature is good since he was created in the image of God. Moreover, I was educated in a Thomist philosophy which taught something similar to what Rogers is saying; namely, that the norm of morality is human nature and that by obeying the fundamental dictates of human nature one’s activity is right. Original sin, of course, is there. But it is a wound which weakens, without corrupting, human nature. I believe that all the great religions hold ultimately that man’s basic nature is good since at the core of his being is Brahman or Atman or the Buddha nature or the Holy Spirit”.

Varhaisessa teoksessaan Tietämättömyyden Pilven kirjoittajan teologiasta Johnston katsoo tämän pitäytyneen ortodoksisissa perisyntiopissa, jonka hän rinnastaa lähinnä Tuomas Akvinolaiseen. On kuitenkin paikoin vaikea erottaa toisistaan sitä, mikä on Johnstonin analyysiä Tietämättömyyden Pilven kirjoittajasta ja mikä on hänen oma kantansa. MCU, 149–157.

Johnstonin ystävä, Cyril Veliath, S.J., kuvaa Johnstonin syntikäsitystä heikkoudeksi. Johnstonin mukaan Jumalan torjuminen on mahdotonta, sillä Jumala on ihmisessä. Keskustelu Tokiossa lokakuussa 2015.

²³⁷ MT, 197–198 ja viittaus *Gaudium et Spes*, Preface 2. Aihetta käsittelevän Johnstonin teoksen alaluvun otsikko on Konsiilin optimismi. Vrt. *Ruokanen* 1992, 45–53.

²³⁸ MT, 198. Johnston viittaa myös *Lumen Gentium*, VII. 48. ja II. 13. sekä *Gaudium et Spes* III. 37.

²³⁹ MT 197–198. Viittaus *Vaticanum II*, *Lumen Gentium* VII, 48.

²⁴⁰ MM, 38: ”In calling Abraham or Samuel by name she, too, realized the deep self that had been slumbering until that moment.” Teos ”*Arise, my love...*” – *Mysticism for a New Era* edustaa jo nimikkeensä puolesta kutsumisen teemaa. Jumalan kutsun ajatus mystisen tien alkuna on keskeinen Johnstonille. Persoonallisuutta käsitellessään Johnston ei viittaa buddhalaisuuteen, vaikka pyrkiikin näkemään buddhalaisuudessa ihmisen persoonallisuuteen viittaavia piirteitä lähinnä rakkauden teeman yhteydessä. Persoonallisuus buddhalais-kristillisen dialogin teemana ks. *Lai & von Brück* 2001, 172.

Kutsu Vatikaanin toisen konsiilin asiakirjoissa suhteessa armoon. Ks. *Ruokanen* 1992, 94, 100.

²⁴¹ AML, 109.

ihmisen kykyyn torjua toisen ihmisen rakkaus.²⁴² Hyvän ja pahan välinen kamppailu tapahtuu juuri rakkauden tasolla.

Jumala on kaikkein syvimmällä ihmisessä. Johnston kuvaa sitä mystiikan sekä jungilaisen syvyyssulotteisen ihmisen mielen kerrostuneisuuden avulla. Tämä merkitsee sitä, että ihmisyyden ja Jumalan kosketuskohta on ihmisessä itsessään.²⁴³ Luotuisuuden tila edellyttää välttämättömästi Jumala-yhteyttä. Rakkauden kautta syntyvä yhteys on ehdollinen, koska ihminen voi valita. Raja ihmisen ja Jumalan välillä on kuitenkin matala. Tämä käsitys syntyy Johnston syntikäsityksen ohuuden ja ihmisyyden prosessinomaisen kasvamisen vuoksi. Nämä yhdessä ihmisyyden kollektiivisuusajattelun kanssa herättää kysymyksen siitä, sisältääkö pelkkä luotuisuus edellytyksen pelastavaan Jumala-yhteyteen. Se vaikutelma syntyy jo tutkimuksen tässä vaiheessa Johnstonin esittämistä rinnastuksista toisiin uskontoihin ja varsin valoisasta ihmiskuvasta.

Positiiviseksi luonnehdittavasta ihmiskäsityksestään huolimatta Johnston pitäytyy välttämättömän ja ehdollisen Jumalan läsnäolon kahtiajaossa. Hän kuvaa Jumalan läsnäoloa mystiikanteologisesti eksistentiaalisena ja kokemuksellisenä, mutta myös kamppailuna sellaisen tavoittamiseksi.²⁴⁴ Pelkästä luotuisuudesta ei seuraa eheä Jumala-yhteys.²⁴⁵ Silti kokonaisuus, joka Johnstonin ajattelusta syntyy, ei ole niin koherenttia, että langenneen ihmisen ja Jumalan välisestä suhteesta syntyisi yksiselitteinen kuva. Askarruttamaan jää sen jumaluuden tai perimmäisyyden luonne, jonka ihminen kohtaa tai jonka osa hän on todellisen itseyden täyttymyksessä.

Ihmisen tila erossa Jumalasta saa edellä kuvatun perusteella asiayhteydestä riippuen eri merkitykset: yhtäältä syntiinlankeemuksen yhteydessä erillisyyks on negatiivista, sillä se merkitsee eroa todellisesta itsestä. Tämä saattaa näyttäytyä ihmisen kyvyttömyytenä tuntea itseään, eikä hän välttämättä tunnista uskonnollista kokemusta itsessään.²⁴⁶ Toisaalta ihmisen tilan erillisyydellä on positiivinen sisältö, sillä se tarkoittaa ihmisen persoonallista luotua olemassaoloa ja hänen olemuksensa todellisuutta. Kristillisestä taustastaan käsin Johnston näkee todellisen itseyden löytyvän toiseuden kautta.²⁴⁷ Todellinen itseys löydetään syvässä rakkauden

²⁴² AML, 109: "At the level of love, however, God is not necessarily present, since human beings can refuse or reject the love of God, just as they can refuse or reject human love". Myös BL, 113.

²⁴³ IMS, 19–20.

²⁴⁴ WS, 41–42; AML, 109.

²⁴⁵ AML, 92: "Yet one must distinguish carefully between the ontological unity that is always present and the loving union that comes from prayer and can, alas, be broken." BL, 133: "Let me repeat it: you and I were born in the state of fallen nature, and the mystical path leads to the state of holiness and integrity in which one loves God totally. We are born as being-in-isolation and we become being-in-love. This is Christian conversion. This is Christian enlightenment."

Being-in-love -käsite liittyy lonerganilaiseen ajatukseen uskonnollisesta tietoisuudesta, joka ei nouse ihmisen ponnisteluista käsin, vaan jonka alkuperä on Jumalan rakkaudessa. Uskonnollisen intentionaalisuuden perusta on täten lahja, joka synnyttää vastaanottajassaan rajattoman Jumalaan rakastumisen tilan. Rakkaus edeltää tietämistä ja saa aikaan erityisen tietämisen tavan, jota kutsutaan uskoksi. Aiheesta esim. McGinn 2008. Keskustelusta luotuisuuteen sisältyvästä armosta, ks. esim. Kerr 2002, 134–148.

²⁴⁶ MM, 29. Johnston viittaa Carl Rogersiin sekä Bernard Lonerganiin käsitellessään tiedostavan mielen reflektointia. Jung ja Freud merkitsevät Johnstonille alitajuisen mielen tutkimisen ja löytämisen uranuurtajia. Ignatius Loyolan Hengelliset harjoitukset ovat Johnstonille osoitusta uskonnollisen kokemuksen varhaisesta analyysistä.

²⁴⁷ MM, 39: "...the true self is essentially relational."

vaikuttamassa relaatiossa. Tässä mielessä hän toteaa teilhardilaisittain, että unio eriyttää. Rakkauden aikaansaama ykseys toiseuden kanssa tekee ihmisen olemuksesta todellisen ja on edellytys todelliselle itseydelle.²⁴⁸

Kuvasin edellä ihmisen olemusta alkutilan ja eristyneisyyden avulla. Tämä luo kehityksen sille, mitä suhteesta tai osallisuudesta perimmäiseen todellisuuteen voi todeta. Johnston hahmottaa ihmisen luotuna olentona, joka syntiin langenneen tilansa vuoksi on menettänyt yhteyden omaan alkuperäisyyteensä, todelliseen itseysteensä, ja joutunut eristyneisyyden tilaan. Ihmisen tarve löytää todellinen itsetensä kumpuaa tästä eristyneisyyden tilasta.²⁴⁹ Johnstonin tulkintaa synnin vaikutuksesta voisi selittää pragmaattisella tarkoituksenmukaisuudella, koska hänen pyrkimyksensä on lieventää uskontojen välisiä ihmistä koskevia käsityseroja. Hän hakee toisten uskontojen käsitteiden avulla yhteistä perustelua ihmisen alennustilalle. Kristillisperäinen tulkinta synnin essentialistisesta vaikutuksesta ihmisyyteen nousee hänen omasta uskontotraditiostaan. Johnstonin luomaa kuvaa ihmisen sisäisestä maailmasta tarkastellaan seuraavassa essentialistisuuden ja konstruktivistisuuden kannalta.

2.4 Ihmisen sisäisyyden syvyysluonteisuus

Ihminen tarvitsee nykytilassaan muutosta, joka syvimmillään tapahtuu matkana todelliseen itseyyteen. Muutosta kuvatessaan Johnston käyttää myös muita kuin kristillisperäisiä ilmaisuja. Mystisen tien ja meditatiivisuuden mallit toimivat käytettyjen termien sulatusuunina.²⁵⁰ Syntyneestä kokonaisuudesta erottuu pääpiirteissään kaksi toisiinsa kietoutunutta teemaa: ensinnäkin käsitteet, jotka ilmaisevat sanoin, ajatuksin ja mielikuvin ilmaistavissa olevaa tai sanoinkuvaamatonta ja toiseksi prosessinomaisuus. Tarkastelen psykologisen, filosofisen ja uskonnollisen kategorian osuuksia ihmisen henkisen rakenteen kuvauksessa, sekä käsitteparin ”horisontaalinen”-”vertikaalinen” välistä jaottelua. Näissä jako essentialistiseen ja konstruktivistiseen tulee esiin.

Sekä psykologinen että uskonnollinen kategoria selittävät meditatiivista prosessia ihmisen sisäisen maailman kannalta. Niiden mahdollisuudet kuvata ihmisyyttä ovat erilaisia. Johnston tulkitsee psykologista puolta persoonallisen ja kollektiivisen tiedostamattoman käsittein. Näitä syvemmällä ihmisessä on mysteerin alue. Se viittaa uskonnolliseen sfääriin, josta ”psykologia ei voi puhua”²⁵¹. Ihmisyyteen kuuluu enemmän kuin tietoinen ja tiedostamaton tajunta, koska ne jäävät ”unien ja tukahdutettujen muistojen tasolle”. Uskonnon avulla voidaan tunkeutua ”todelliseen

²⁴⁸ AML, 113–114; TCU, xx–xxi.

²⁴⁹ Ihmisen olemukseen kuuluu pyrkimys kohti itsensä toteuttamista. MT, 114. ”The love is the peak-point of that thrust towards self-transcendence and authenticity that is rooted in the minds and hearts of all human beings.”

²⁵⁰ Joseph O’Leary perimmäisen ja konventionaalisen totuuden jatkuvasta tarpeesta olla vuorovaikutuksessa sekä teologisten näkemysten takarajattomuudesta. O’Leary 2015, xiii–xvi, 49–50.

²⁵¹ MT, 215. Vaikka Johnston tukeutuu psykologiseksi ymmärtämäänsä ihmiskuvaan, hän näkee sen rajallisuuden.

itseyyteen, tyhjyyteen ja olemisen perustaan”.²⁵² Uskonnollinen meditaatio tähtää ”perimmäisyyteen”, ja on ”vastaus kutsuun” ja ”reaktiota näkyyn”.²⁵³

Vaikka Johnston näkee psykologian olevan kykenemätön tulkitsemaan uskonnollista maailmaa, kategoriat eivät ole toisiaan poissulkevia, vaan osin toisiaan selittäviä. Mystinen maailma on ihmisen alitajunnassa, ja sitä tulkitaan myös ihmisen tietoisuuteen liittyvien termien avulla. Kategorioiden erot ilmenevät erilaisina tietosisältöinä, mitä selittää tietoisuuden kerroksisuus:

Tämä [mystiseen kokemukseen liittyvä] on laajentunut tai muuttunut tietoisuuden tila. Sen selittäminen kieleemme perustuvan tavallisen arkitietoisuuden käsittein on melkein mahdotonta. Yhden tietoisuuden tason kieli ei yksinkertaisesti sovi toiseen.²⁵⁴

Sama mahdottomuus ilmaista mystistä maailmaa psykologian keinoin koskee psyyken syvintä aluetta. Psykologisesti ilmaistujen ”egon”, ”persoonallisen tiedostamattoman”, ”kollektiivisen alitajunnan” ja ”arkkityyppien” takana on ydin. Kysymys tästä psyyken syvimmästä alueesta saa vastauksensa vain uskonnollisesti määrittelemällä. Ydintä kuvaavat suurten maailmanuskontojen käyttämät käsitteet. Uskonnollisella alueella sisimmän ydintä kutsutaan ”eri tavoin”.²⁵⁵ Johnston on haluton tarttumaan termien välisiin eroihin. Yleisluontoisesti hän toteaa, että ihmisyyden ytimeen kuuluu elementti, joka saa ilmaisunsa universaalilla tavalla. Se, että eri uskonnot kertovat ytimen olemassaolosta, perustelee hänelle ytimen olevan todellinen. Ytimen todellisuus kertoo, että ihmisyyden on sama. Erilaiset kuvaukset ytimestä ilmaisevat ytimen olevan ”todellisinta mitä on”.²⁵⁶

Johnston liittää sekä psykologis- että uskonnollisperäiset ilmaisut tietoisuuden ”horisontaalisuuden” ja ”vertikaalisuuden” käsitteisiin.²⁵⁷ Horisontaalinen arkitietoisuus ja vertikaalinen pyrkimys kohti olemuksen ydintä ilmaisevat tietoisien ja

²⁵² AML, 120.

²⁵³ SM, 123, 126. Uskonnollisen meditaation terapeuttisia vaikutuksia voidaan Johnstonin mielestä pitää pelkästään sivutuotteina. Kokemus, terapia ja uskonnollisuus, vrt. esim. *Klemola* 2013; *Geels & Wikström* 2012; *Sievers* 2016. Vrt. hiljaisuuden viljely, *Häyrynen & Rissanen* 1990.

²⁵⁴ SM, 69.

²⁵⁵ IEL, 167–168. MM, 62: ”This center is called the ground of being, the core of one’s being, the divine spark, the *synteresis*, the *Seelenfünklein*. The author of *The Cloud* calls it ‘the sovereign point of the spirit’.”

Ristin Johanneksen teologiassa – jota Johnston pyrkii päivittämään – ihmisyyden ydin kuvastaa Kolminaisuuden persoonia sekä jumaluutta. Se ei ole erillään kolmesta sielunkyvystä. Mystisen tietoisuuden perusta on kristologinen: jumalallisen ja inhimillisen luonnon unio Kristuksessa. Mitä enemmän sielu tunkeutuu sielun keskukseen, sitä enemmän sen toiminta on jumalallista, kuitenkin assimiloitumatta Jumalaan. *McGinn* 2008, 58–59.

²⁵⁶ CZ, 92: ”All points to the centre of the soul, the core of the being, the sovereign point of the spirit, the divine spark, the true self, the realm from which enlightenment arises. This is the truest thing that exists.”

²⁵⁷ Ihmisen normaali horisontaalinen eli diskursiivinen tietoisuus on hyvin rajallinen, mutta alitajuinen sitä vastoin pohjaton. Tähän ajatukseen pohjautuu mystiikan yhteydessä käytetty termi ”vertikaali”. MCU, 208, 269–274; MJ, 170; MM, 48 nootti 1. Johnston on käyttänyt termejä ”vertikaalinen” ja ”horisontaalinen” koko tuotantonsa ajan mystiikan yhteydessä erottamaan rukouksen sanattomuutta ja käsitteellisyyttä toisistaan, mutta periaatteessa sama liikesuuntamääritys on kyseessä.

Zenbuddhalainen, Kioton koulukunnan edustaja Masao Abe puhuu horisontaalisesta ja vertikaalisesta ulottuvuudesta ihmisen alkuperän yhteydessä. Horisontaalinen viittaa aikaulottuvuuteen ja vertikaalisella hän tarkoittaa ikuista ja uskonnollista ulottuvuutta. Näiden merkitykset eivät ole samoja Johnstonin käyttämien kanssa. *Abe* 1997, 63; 2004, 65.

alitajuiseen, mutta myös käsittein ilmaistun ja sanoittamattoman välistä eroa. Eri kategorioiden käsitteiden yhteiskäytöstä on esimerkkinä Johnstonin kuvaus meditatiivisesta prosessista. Samalla se kuvaa ihmisen henkistä rakennetta ja Johnstonin omaa kokemusta:

Tietoisuuden pintataso
tiedostamaton
hiljaisuus
todellinen itseys
Jumala.

Vuosien aikana meditaation yhteydessä olen kulkenut syvälle monen hiljaisuuden tason läpi. Tämä toi mukanaan paljon piinaa ohittaessani kivuliaan aistien yön, mutta se sai aikaan myös paljon iloa ja runsaasti luovuutta. En tiedä saavutinko sielun pimeään yön. Olen lukenut laajasti pyhää Ristin Johannesta ja tutkinut 14. vuosisadan englantilaista mystikkoa, joka kirjoitti Tietämättömyyden Pilven, ja pyrkinyt irrottautumaan kaikesta astumalla unohduksen pilveen. Ajattelen saaneeni jotain kokemusta todellisesta itseystä, mutta en ole kokenut Jumalaa muuten, kuin uskon kautta. Uskon, että Jumala on mysteerien mysteeri, ja että kun näemme Jumalan, voimme sanoa vain kokeneemme Olemattomuuden tai Tyhjyyden.²⁵⁸

Kuvauksesta ilmenee, että ihmisen tietoisuus on arkitajunnan taso (*ego*), josta todelliseen itseyyteen suuntautuva liike alkaa. Meditaation, hiljaisen rukouksen ja henkien erottelun (*discernment*)²⁵⁹ avulla ihminen astuu tietoisuutensa syvemmille tasoille.²⁶⁰ Kuvauksessa näkyy ajatus ihmisen tietoisesta ja tiedostamattomasta sekä kristillisen mystisen tien teemat kahdesta yöstä sekä unohduksen pilvestä. Todellinen itseys on yksi elementti meditaation prosessia, ei itse prosessi. Todellisen itseyyden löytäminen on ihmisyyden päämäärä ja siten myös mystisen tien päämäärä. Jumala ei kuitenkaan samaistu todelliseksi itseydeksi, ja tästä syystä kuvaus ilmentää kristillispohjaista todellisuuskokemusta luojan ja luodun erillisyydestä.²⁶¹

Meditatiivisuuden painotus näkyy Johnstonin kristillislähtöisessä kuvauksessa ”sisäisen valtakunnan” ja ”sisäisen Jeesuksen” etsimisenä.²⁶² Tämän lähestymistavan voi ajatella liittyvän laajempaan katolisessa kirkossa esiintyneeseen

²⁵⁸ IMS, 20. MJ, 25–26, 217. Johnston pitää kiinan ja japanin kielessä esiintyvää olemattomuustermiä vaikeana kääntää ja toteaa englanninkielisen käännöksen termin ”*nothing*” olevan riittämätön. SP, 5–6; IEL, 251–252; AAN, 125. Ilmaisun suhteellisuus (*relativity*) on hänen mielestään parempi. Tyhjyyttä ja taivasta merkitsevä termi *kū* on suositeltava ilmaisu. AAN, 125: ”In fact all the negative words in Zen are finally rooted in *sūnyatā*.” Ks. myös Ueda 1982b.

²⁵⁹ MT, 332–334.

²⁶⁰ IMS, 19–20; MJ, 96. Johnstonin omakohtainen kuvaus meditaatiosta, ks. MJ, 217–218.

²⁶¹ MJ, 217.

²⁶² BL, 79; IEL, 195; MJ, 32, 118, 162–163; MM 68; IMS, 19–20. Johnston viittaa Karl Rahneriin ja Bernard Lonerganiin, jotka hänen mielestään olivat kiinnostuneita mystiikasta. AML, 26, 38. Lonergan tunsi Johnstonin väitöskirjan Tietämättömyyden Pilven teologiasta ja katsoi sen sisältävän laajemman esityksen mystiikasta kuin hänellä itsellään oli. Johnstonin käsitykset mystiikasta olivat suurelta osin yhteneväisiä (*largely coherent*) hänen käsitystensä kanssa. ks. Lonergan 1972, 277–278, 342 nootti 7. McGinnin mukaan Lonergan ei pyrkinyt integroimaan tietämättömyyden pilven metaforan mahdollisuuksia omaan analyysiinsä tietoisuudesta. McGinn 2008, 53. Lonergan ja tuonpuoleisuuden horisontti ks. Price 1987, 185.

ajatussuuntaan, sisäänpäin kääntymiseen (*shift to interiority*).²⁶³ Johnston pitää tätä tietoisuudenfilosofista suuntausta yhteensopivana ignatianisen henkien erottamisen säännön kanssa.²⁶⁴

Kokonaisuuden avulla Johnston on rakentanut uskonnoille yhteistä kieltä, mikä on auttanut häntä sanoittamaan monipuolisemmin universaalina pitämäänsä todellista itseyyttä.²⁶⁵ Suurena kuvana näyttää kuitenkin siltä, että tietoisuuden toiminnan kuvaamisesta on tullut Johnstonille niin keskeinen perustelujen väline, että uskontojen teologisten eroavuuksien käsittely jää paikoin taka-alalle. Hän ei paneudu riittävästi uskontojen väliin filosofis-teologisiin ongelmiin. Ne vaikuttavat olevan alisteisia antropologialle hänen ajattelussaan.²⁶⁶

Valaistuminen (*illumination, enlightenment*) merkitsee todellisen itseyden saavuttamista. Johnston kuvaa yleisluontoisesti valaistumista prosessiksi ja eri asteita sisältäväksi. Valaistumisessa ihmisen olemuksen keskuksessa ”nukkumassa” ollut todellinen itseys herää eloon ”huudahtaen ’minä olen!’”.²⁶⁷ Mystiseen elämään kuuluvan ”valaistumisen hetkessä ihminen kadottaa illusorisen ja eristyneen egonsa ja löytää todellisen tai universaalisen itseytensä”.²⁶⁸ Kristillisessä merkitysyhteydessä voidaan puhua, että Johnston seuraa augustinolaista illuminaatio-ajatusta siitä, että langennut ihminen voi tuntea itsensä Kristuksen avulla.²⁶⁹ Se merkitsee ihmiselle todellisen itseyden löytämistä.

Johnstonin suhdetta buddhalaisuuden valaistumisajatukseen kuvaa hänen jaottelunsa kristittyjen kannalta mahdollisista *satorin*²⁷⁰ lajeista.²⁷¹ Jaottelu osoittaa, mitä hän pitää uskonnoille yhteisenä. Hän aloittaa kuvauksensa valaistumisesta tasolta, jota hän pitää universaalina. Todellinen itseys voidaan saavuttaa valaistumisessa ilman uskonnon myötävaikutusta, mikä ei kuitenkaan tarkoita uskonnon pois-sulkemista:

²⁶³ Teema on tullut Johnstonille tutuksi Bernard Lonerganin transsendentaalisen metodin välityksellä. MJ, 96: ”Through Jungian and Asian thought and through what Bernard Lonergan calls ‘the shift to interiority’ I have found a new approach to the Bible”. Myös BL, 79. Johnstonin mielestä sisäänpäin kääntyneisyyttä edustavat Kant, Freud, Jung, Newman, Teilhard de Chardin, Heisenberg, Karl Rahner ja Lonergan. Viittauksia Lonerganin tuotantoon on Johnstonin teoksissa vuoden 1975 jälkeen. Esim. AML, 148, 211–215; MT, 109–119, 248; BL, 112–113, 132–133; IEL, 200–203; RMT, 38. LC, 67: ”... looking inward, finding God in the very depth of our being”. MJ, 96 maininta sisäänpäin kääntymisestä ja Isän rukoilemisesta salassa. Antropologisesta käänteestä ks. esim. *Losinger* 2000. Stephen B. Bevans transsendentaalisesta metodista uskontoteologisena mallina, ks. *Bevans* 2011, 103–107, sekä kritiikistä 108. Joseph O’Leary Lonerganin metodista, ks. *O’Leary* 2015, 39–41. Bernard McGinn Lonerganin metodin käytöstä mystisen kokemuksen tulkkina, ks. *McGinn* 2008.

²⁶⁴ MM, 26–28. Tästä myös *Polhaus* 1980.

²⁶⁵ PLBN, 58; MM, 31.

²⁶⁶ MM, 10: ”Here I would like to propose that we can find common ground by working towards a foundational theology based *not upon metaphysics but upon transcendental method*.” Termin ”foundational” liittämisestä erityisesti Bernard Lonerganiin, ks. esim. *New Catholic Encyclopedia* 2003; *Tracy* 1970. Ks. myös *Rixon* 2001, 490–492.

²⁶⁷ AML, 106–107. Valaistuminen on prosessi, koska siinä on erilaisia asteita. Esimerkkinä syvällisimmästä valaistumisesta hän mainitsee Buddhan valaistumisen.

²⁶⁸ BL, 55.

²⁶⁹ Vrt. *Annala* 1993, 157–158.

²⁷⁰ *Silent Music* –kirjan lopussa oleva sanasto selittää Johnstonin käsityksen *satorista*: ”(Japanese): the experience of enlightenment, i.e., self-realization, opening the mind’s eye, awakening to one’s true nature and hence to the nature of existence.” SM, 189. Termistä *satori*, ks. *Gimello* 2003.

²⁷¹ CZ, 102–114.

Ensinnäkin ajattelen, että on olemassa perusvalaistuminen, joka ei ole kristillinen, buddhalainen, eikä mikään muukaan. Se on vain inhimillinen. ... kaikkien kategorioiden, uskonnollisten tai muiden yläpuolella. Minusta näyttää siltä, että tämä kokemus löytyy kaikista kulttuureista, vaikka muunnellussa muodossa, ja se on kaiken ykseyden ja itsen häviämisen kokemus.²⁷²

Johnstonin mukaan valaistuminen voidaan löytää meditaation, rukouksen tai irrottautumiseen pyrkimisen avulla sekä kristinuskon että zenin piirissä, koska kyse on lopulta aidommaksi ihmiseksi tulemisesta. Psykologisesti kyseessä on terapeutinen alitajunnasta nousevien asioiden reflektoinen, tiedostaminen ja oivaltamisen kautta tapahtuva ihmistä eheyttävä prosessi. Sekä kristillisen kontemplaation, että orientaalislähtöisen meditaation avulla syntyy sama psykologisesti eheyttävä vaikutus.²⁷³ Johnston siis toteaa, että valaistuminen todellisen itseyden saavuttamisena on osa ihmisyyttä. Tämä kanta merkitsee tämän laatuksen valaistumisen pitämistä essentialistisena.

Vokaatio erottaa toista valaistumisen tapaa edellisestä. Johnston rajaa tämän valaistumisen lajin kristinuskon ja juutalaisuuden piiriin, vaikka hän käyttää *satori*-termiä. Vokaation tarpeen vuoksi siihen ei voi opastaa ketään.²⁷⁴ Esimerkit ihmisten kokemista kutsuista Vanhassa ja Uudessa testamentissa sekä kristillisen mystiikan historiasta osoittavat vokaatiolähtöisen valaistumisen juuria.²⁷⁵ Johnston ilmeisesti haluaa korostaa kutsumisen merkitystä, ja erottaa sen vuoksi monoteistiset uskonnot omaksi ryhmäkseen. Aiemmin mainittu ihmisen kutsuminen kohti todellista itseyttä liittyy tähän valaistumisen tapaan.

Kolmatta kristitylle soveltuvaa *satori*in liittyvää valaistumista Johnston pitää ”kääntymisenä tai metanoiana” sekä ”mielen ja sydämen muutoksena”. Sellaisena valaistumisella on selvä kytkös kristinuskoon, minkä Johnstonkin toteaa. On kysymys evankeliumien vaatimasta kääntymisen ja parannuksen teon tarpeesta. Tähän valaistumisen tapaan hän liittää kääntymykseen johtavat Loyolan hengelliset harjoitukset.²⁷⁶ Myös zenin meditaatioharjoituksia voidaan pitää teknisluonteisena osana tätä valaistumisen lajia. Zenin mietiskelytekniikkaa ”kristillisessä ilmapiiressä” ja ”kristillisessä liturgiassa”²⁷⁷ käyttävä kristitty voi kokea sen avulla kääntymisen. Silloin ei ole kyseessä mystinen kokemus, vaan tällöin liikutaan lähellä ihmisen normaalia psyykkistä ei-mystistä aluetta.²⁷⁸ Tätä Johnston perustelee sillä,

²⁷² CZ, 103–104.

²⁷³ MM, 26–28.

²⁷⁴ CZ, 104.

²⁷⁵ MM, 89–96. CZ, 61–65. *Christian Zen* -teoksessa Johnston hakee Kirjoituksille ja Kristukselle keskeistä paikkaa mystisessä kokemuksessa mutta samalla etsii Kristukselle uutta asemaa. CZ, 61: ”less dualistic and more Oriental”. Zen ja Aristoteles ohjaavat eri teille Kristusta etsittäessä. Mielikuvat Kristuksesta eivät ole itse Kristus. Johnston pyrkii säilyttämään ajatuksen Kristuksesta kaikin syvimpänä todellisuutena ihmisessä. Tästä myös *Moffitt* 1972.

Mestari Eckhartin ja Ibn ‘Arabin ajattelua käsitellessään Robert Dobie toteaa, että ihminen ei saavuta olevaisuuden perimmäistä luonnetta ilman ilmoitusta. *Dobie* 2010, 283–284, 290–291.

²⁷⁶ CZ, 104–105. Kääntyminen on keskeinen teema ”*Arise, my love...*” – *Mysticism for a New Era* -teoksessa. Teoksen kolmesta osasta viimeinen on ”*The Great Conversion*”.

²⁷⁷ CZ, 105.

²⁷⁸ CZ, 104–107; SP, 62–63; AML, 61–64. Psykologisena ilmiönä zen edustaa Johnstonin mukaan universaalia ja syvällistä inhimillisyyttä, koska se voi saada aikaan ihmiselle tarpeellisen hengen kasvun ja valaistumisenkin ilman uskonnollista viitekehystä. Tämä herättää kysymyksen zenin ja buddhalaisuuden suhteesta. Johnston ei ole täysin eksakti kannassaan. Yhtäältä hän viittaa zenin ja buddhalaisuuden erillään olemisen mahdollisuuteen siinä, että zen olisi pelkkä

että *satori* voidaan saavuttaa pääasiassa ihmisen psyykkisten kykyjen avulla. Ei ole kysymys samankaltaisesta kokemuksesta, jonka esimerkiksi Paavali koki Damas-koksen tiellä tai Mooses Hooreb-vuorella.²⁷⁹ Johnston kuvaa sitä väitöskirjassaan Jumalan ”ihmiselle antamaksi yliluonnolliseksi lahjaksi, joka ei ole ihmisen luonnollisin kyvyin saavutettavissa”.²⁸⁰ Toisen ja kolmannen valaistumisen tavan ero ei ole kuitenkaan suuri.

Johnstonille on tärkeää painottaa kääntymistä kristinuskon tulkitsemalla tavalla. Huolimatta siitä hän ei korosta pelkästään kristillistä tulkintaa, vaan laajentaa uskonnollisen kääntymisen tarpeen lähtökohdaksi kaikelle aidon itseyden toteutumiselle jokaisessa uskonnossa. Tätä kääntymisen laajentamista ohi uskontorajojen hänelle motivoi tietoisuudenfilosofisten transsendentaalisten sääntöjen huipennus, uskonnollinen kääntymisen, jonka kautta saavutetaan aito ihmisyyys.²⁸¹ Kääntyminen on ratkaisevaa, koska sen avulla tietoisuus asettuu oikeisiin uomiin.

Edellä esitellyissä kolmen erilaisen kristitylle sopivan *satori*-valaistumisen tavan kuvauksissa on sekä essentialistisia että konstruktivistisia piirteitä. Varsinkin ensimmäinen ja viimeinen valaistumisista, universaali ihmisyyteen kuuluva valaistuminen sekä transsendentaalisten sääntöjen uskonnollinen kääntyminen, ovat luonteeltaan essentialistisia.

Edellä kuvasin ihmisen sisäisyyttä suhteessa käytettyihin kategorioihin, psykologiseen, uskonnolliseen ja tietoisuudenfilosofiseen. Seuraavassa analysoin teologisia termejä, joista voitaisiin päätellä Johnstonin essentialistisia ja konstruktivistisia kantoja. Termit liittyvät ihmisen ja todellisen itseyden saavuttamisen väliseen suhteeseen.

2.5 Usko ja uskomus essentialistisuuden ja konstruktivistisuuden kannalta

Johnstonin mystiikanteologinen ohjelma, aiemmin todetusti, edellyttää todellisuuden kahdenlaista näkemistä. Normaalin arkiymmärryksen avulla tavoitetaan käsittein ilmaistavissa ja hahmotettavissa olevaa. Sanoin ilmaistulla on viittaussuhde toiseen, perimmäisempään ja sanoin ilmaisemattomaan todellisuuteen, joka ei avaudu kielen ilmaisujen tai mielen kuvien avulla. Käsitteet ”usko”²⁸² (*faith*) ja

meditaatiotekniikka. Toisaalta hän korostaa zentemppelien ilmapiirien synnyttämää metafyyisistä ajatustaustaa, joka voisi viitata sosiaaliseen konstruktionismiin. Hän tuntee sympatiaa ystäväänsä Enomiya-Lassalle kohtaan, jonka mukaan zenbuddhalaisuus on systematisoinut sellaisen, jonka ihminen muutoin vain sattumanvaraisesti kokee.

²⁷⁹ CZ, 105–106.

²⁸⁰ MCU, 140 ”In the call to the Christian life and in every stage in its development (however small) there is a gratuitous call of God transcending all technique and all human endeavor. ... God is acting in an ordinary way, working through those laws that operate in Zen and neoplatonism and the rest, to give to man a supernatural gift beyond the reach of his natural powers.” Johnston pitää Tietämättömyyden Pilven kirjoittajan mystiikkaa normaalin kristityn elämän kehittymisenä täydellisyyteen. MCU, 141.

²⁸¹ AML, 38–39. Lonerganin vaikutuksesta Johnstoniin ks. myös Hardy 2002. Johnston tunnetaan Lonerganin ajatusten adaptaatiosta. Ks. esim. Beum 1979. Johnston käyttää Lonergania sanoittamaan pelkän kokemuksellisuus metafyyisellä reflektiolla. Tästä myös Fittipaldi 1982.

²⁸² Käännetään jatkossa suomeksi termillä ”usko”.

”uskomus”²⁸³ (*belief*) seuraavat tätä kahtalaisen todellisuuden näkemisen jakoa. Käsittelem ensin Johnstonin määritelmiä näistä termeistä suhteessa tutkimustehtävään. Sen jälkeen kuvaan niiden avulla hänen kantansa muutosta suhteessa konstruktivistisiin ja essentialistisiin ajatuksiin.

Termit ”usko” ja ”uskomus” eivät esiinny kaikissa Johnstonin teoksissa juuri näin jaoteltuina.²⁸⁴ *The Inner Eye of Love* -teoksessa vuodelta 1978 käytetään toista sanaparia edellisten rinnalla lähes samanmerkityksisesti: ydin (*core*) tai perusrakenne (*infrastructure*) ja ylärakenne (*superstructure*). Ydin tai perusrakenne vastaavat uskoa ja ylärakenne uskomusta. Päämerkitykseltään usko kuvaa uskontojen luovuttamattomana ytimenään pitämiä sisältöjä ja uskomus taas kulttuurisesti riippuvaisia sanoitettuja sisältöjä.²⁸⁵

Uskon ja uskomuksen välinen jaottelu on Johnstonin keino pystyä paremmin lähestymään muita uskontoja yhteisen inhimillisen kokemuksen tasolla. Hän kutsuu kyseistä tapaa ”transkulttuuriseksi teologiaksi”.²⁸⁶ Tästä syystä sekä usko että uskomus -termit eivät lähtökohtaisesti kuvaa pelkästään kristinuskoa. Uskonnoille yhteisenä usko (*faith*) viittaa sisäisesti koettuun muodottomaan herätteeseen tai kutsuun kohti perimmäistä referenttiä. Se ehdollistuu ja ilmaistaan kunkin kulttuurin, historian, kielen ja ympäristön määrittelemällä tavalla. Konstruktivistiset tavat pukea tämä usko sanoiksi ovat toisen käden viittauksia, uskomuksia (*belief*), jotka eivät tavoita syvintä todellisuutta. Itse usko näyttäytyy negatiivisten ja provisoristen ilmaisujen avulla.²⁸⁷

Määritellessään uskoa (*faith*) Johnston liikkuu uskontojen välisen maaston vaativalla rajapinnalla. Hän käyttää sekä teologisia että fenomenologisuuden pohjalta nousevia ajatuskulkuja. Teologiset perustelut nousevat kristinuskosta, ja niiden tarkoitus on nähdä uskonnoissa samoja piirteitä. Uskolla on universaali luonne, joka

²⁸³ Käännetään jatkossa suomeksi termillä ”uskomus”.

²⁸⁴ Käsitteet usko ja uskomus ovat käytössä yhdessä artikkelissa, ”*Pure Land Buddhism and Nembutsu*”, ja kahdessa monografiassa: *Inner Eye of Love* ja *The Mirror Mind*. Teoksessa ”*Arise my Love...*” käytetään pelkästään termejä ”ydin” (*core*) ja ”ylärakenne” (*superstructure*).

Käsitteiden *faith* ja *belief* taustasta ja käytöstä, ks. esim. Dulles 2010, 312–313; Dupuis 1997, 151–152; Komulainen 2005, 91–94. Wilfred Cantwell Smithillä on samantapainen jaottelu, ks. Smith 1998.

²⁸⁵ IEL, 207–208: ”In religious experience it is possible to distinguish between a superstructure, which I shall call belief, and an infrastructure, which I shall call faith.” Johnstonin jaottelusta myös Kendall 1983, 105.

²⁸⁶ PLBN, 58. Johnston käyttää termiä *mercy* kuvauksessaan puhtaan maan buddhalaisuudesta. MT, 128: ”the mercy of Another, one is liberated from illusion”. Kristukseen uskollaan sitoutunut voi kokea yhteyttä uskon (*faith*) tasolla rukoillessaan puhtaan maan buddhalaisten kanssa huolimatta uskomusten (*belief*) erilaisuudesta, IEL, 217.

²⁸⁷ RMT, 38; MT, 183: ”It is a powerful light which gives no *idea* or *image*. ... It gives sublime knowledge of another kind.” WS, 33: ”Faith is dark, dark vision of God”. Johnston kuvaa (MT, 176–178) kuinka Abraham oli mystisen, ymmärryksen jättävän, paljaan uskon ja samalla universaalin mystisen kokemuksen esikuva. Hän kuvaa tätä buddhalaisperäisesti ilmaisulla ”the mu led to *satori*”. Teologisesti hän kertoo määrittelevänsä sen sekä *Dei Verbum* (1.5.) -konstituutiossa mainitun Jumalan aloitteellisuuden että jesuiittojen henkien erottamisen ohjeen avulla. MT, 177–178: ”In other words, the act of faith is an answer to a call ... Having discerned the call of the Spirit, one makes a mighty resolution ... Without divine call and human commitment, then, there can be no mystical journey”.

Essentialistista kantaa edustava W. T. Stace ajattelee voitavan erottaa toisistaan mystinen kokemus ja sen sanallinen tulkinta. Stace 1960, 31. Mystisten ilmaisujen merkityksestä, ks. esim. Sells 1994, 1–13. Thometz 2002, 242, myös Thometz 2006.

perustuu kristilliseen käsitykseen Jumalan pelastustahdosta.²⁸⁸ Usko on uskonnollisesta rakastumisesta syntyvää tietoa.²⁸⁹ Universaali usko kehittyi kohotettuna mystiselle tasolle ja siten korkeammalle asteelle Pyhän Hengen vaikutuksena niissä ”hyvän tahdon ihmisissä, jotka vilpittömästi etsivät totuutta”.²⁹⁰ Usko johtaa paitsi Kristus-Sanan luokse, myös sisäisellä valollaan (*inner light of faith*) ihmiset tunnistamaan Hengen toiminta omassa elämänhistoriassaan. Sisäinen valo, usko, on Kristus-valoa, vaikka se ilmenee toisessa uskonnossa. Kristus kommunikoi itsensä kaikille ihmisille ja jokaisella on mahdollisuus päästä osalliseksi hänestä. Usko yleisinhimillisenä on mystisen elämän esiaste.²⁹¹ Tällä alkuaan tomistisesta teologiasta nousevalla perustelulla Johnston puolustaa muiden uskontojen piirissä tapahtuvaa implisiittistä Kristus-kokemista. Esimerkkinä tällaisesta hän pitää Ramakrishnanin kokemusta kohtaamisesta Kristuksen kanssa. Mahdollisuutta tähän tukee hänen mukaansa Vatikaanin toisen konsiilin pastoraalikonstituutio *Gaudium et Spes*, jonka mukaan Kristus olisi mahdollista kokea myös eksplisiittisesti muiden uskontojen piirissä.²⁹²

Johnstonin mukaan ”usko tulee lahjana tai vastauksena lahjaan”.²⁹³ Usko Jumalalta saatuna lahjana tekee siitä essentialista ja taustaltaan perimmältään kristillistä.²⁹⁴ Tämä taas on ristiriidassa muiden uskontojen itseymmärryksen kanssa. Uskontojen välillä on kyllä kokemuksellisia, fenomenologisuuteen liittyviä samankaltaisuuksia. Kokemusten väliset yhtäläisyydet antavat hänelle perusteita yhdistää uskon käsitteeseen muita uskontoja. Tämä ei kuitenkaan poista ontologis-teologisten perustelujen tarvetta, joita hän vaikuttaa välttelevän. Hän perustelee kokemuksellisuuden korostustaan sillä, että hän pitää esimerkiksi buddhalaisuuden ilmaisuja luonteeltaan pikemmin kuvailevina, kuin ontologisuutta ilmaisevina.²⁹⁵

²⁸⁸ IEL, 208: ”Now this inner light of faith is not the prerogative of Christians alone, for God loves all men and women and desires them to be saved (1 Timothy 2:4). Consequently this inner light shines in the hearts of all men and women of good will who sincerely search for the truth, whatever their religious profession.” Mystisessä yhteydessä usko saa uskontojenvälisen luonteen. Tästä syystä voitaisiin kysyä, olisiko Johnstonin uskontoteologinen ohjelma niin uskottava, jos vertailukohtana olisi usko ilman kytkentää mystiseen ulottuvuuteen, johon hänen argumentaationsa nojaa.

²⁸⁹ PLBN, 59: ”Continuing with Father Lonergan, we find him defining faith as *the knowledge born of religious love*.” Uskoa määriteltessään Johnston lainaa suoraan Bernard Lonergania.

²⁹⁰ IEL, 208; AML, 38–39. Luonnollisesta teologiasta, ks. esim. Chignell & Pereboom 2017; Kerr 2002, 35–72.

²⁹¹ IEL, 216: ”... we are united at the level of faith... this infrastructure is the formless inner light... the eyes are turned away from words and concepts and images to remain in empty faith. And do not think that such faith is the prerogative of Christians alone... when this faith flowers and develops into the naked faith which I have called mysticism then the union is deepest.”

Katolisen kirkon täyttymys-ym. teorioista ks. esim. Ruokanen 1992, 20–34; Cheetham 2008, 66–74.

²⁹² IEL, 208–210; AML, 42. Johnstonin lainaus *Gaudium et Spes*, 22. Johnston pitää uskoa spontaanina ja yllätyksellisenä. IEL, 208: ”... you find Jesus bumping into faith in the most unexpected places – people have faith without knowing clearly the object of their faith.”

²⁹³ PLBN, 60. Buddhalais-kristillisestä dialogista puhtaan maan buddhalaisuuden yhteydessä. Ks. esim. Lefebure 1993; Lai & von Brück 2001; Mommaers & van Bragt 1995.

²⁹⁴ IEL, 208, 235, nootti 1. Vrt. esim. Dobie 2010, 291 uskonnollisesta sitoutuneisuudesta mystisessä kokemuksessa:

²⁹⁵ SP, 146–149, 173–174. Kolmijaon filosofinen-teologinen-fenomenologinen avulla Johnston määrittelee, etteivät zenbuddhalaisuus ja kristillinen mystiikka ole fenomenologisesti aivan samoja. Uskontodialogin kannalta tämä olisi Johnstonin mielestä kuitenkin riittävää, sillä vuoropuhelun perustana ei olisi oppi, vaan uskonnollinen kokemus. SP, 149: ”experiences that differ theologically

Ongelmana on kuitenkin sen määrittäminen, kuinka buddhalaisen todellisuuskäsityksen pohjalta voi ontologis-teologisesti perustella lahjan tai kutsun näkökulmia, koska buddhalaisuudessa pelastumiseen ei kuulu sellaisia piirteitä. Ilman koherenttia perustelua kyseisten uskontojen välinen rinnastus jää hyvinkin vajaaksi.

Usko-termi lahjanomaisuuden ohella on sisällöltään eksklusivistinen. Johnston tasapainottaa tätä uskomus-käsitteen avulla. Uskomus on käsittein ilmaistu uskonopin sisältö, ”ulkoinen ilmoitus, historiassa lausuttu kulttuurin ehdollistama sana”.²⁹⁶ Sellaisena sillä on selkeä konstruktivistinen luonne. Johnston hyväksyy sen, että toisessa uskonnossa ”epäilemättä on aito kokemus Äärettömästä Armosta, rajoittamaton kokemus universumia ympäröivästä äärettömästä rakkaudesta”.²⁹⁷ Uskonnoissa on aito kokemus mysteeristä, mutta universaalien uskon kautta koettu sanoitetaan uskomuksellisesti eri tavoin. Johnstonin mukaan uskomukset ovat ristiriitaisia keskenään. Kristinuskoa ja puhtaan maan buddhalaisuutta ”selvästi yhdistää usko”, kun taas uskomukset ovat erilaisia.²⁹⁸

Usko Hengen vaikutuksena kaikissa ihmisissä edeltää sitä ehdollistavaa konstruktivistista uskomusta:

Juuri tämä [uskon sisäinen valo] yhdistää juutalaista ja pakanaa, hindua ja buddhalaista, kristittyä ja muslimia. Tämä on sisäinen lahja, joka on aluksi, sanokaamme, muodoton. Se tarkoittaa, että se edeltää mitä tahansa kulttuurista muotoilua. Se elää usein vähiten tätä aavistavien ihmisten sisimmässä, jotka eivät koskaan muotoilisi sitä sanoiksi.²⁹⁹

Usko saa ilmaisunsa uskomuksesta, ja siten käsitteet usko ja uskomus ovat toisiaan täydentäviä ja edellyttäviä.³⁰⁰ Niiden välinen järjestys toimii myös toiseen suuntaan siten, että mystisellä kokemuksella on aina tausta, koska ilman sitä mystisellä matkalla ei voi edetä mihinkään suuntaan.³⁰¹

Paitsi usko-uskomus -käsitepariin liitettyä usko ilmaisee myös sitoutuneisuutta:

Tosiasiata on, että temppeleissä harjoitettu zen on ensisijaisesti uskon teko. On jo todettu, että vilpiton zenin edustaja uskoen turvautuu Buddhaan, *dharmaan* ja *sanghaan*. Tämä usko elää puhtaana tai alastomana uskona astuttaessa *zazenin* hiljaisuuteen. Zenin harjoittajan

could not be identical phenomenologically... but they are sufficiently similar to be put in the same generic classification... We can be grateful to Oriental mysticism and depth psychology for the light they will bring in this regard”.

²⁹⁶ IEL, 207–209; PLBN, 59.

²⁹⁷ PLBN, 59–60. Johnstonilla on tässä mielessään puhtaan maan buddhalaisuus.

²⁹⁸ PLBN, 59: ”While Christianity and Pure Land Buddhism are clearly united in faith, their belief is quite different”.

²⁹⁹ IEL, 208.

³⁰⁰ IEL, 209: ”For the inner gift of faith always seeks outward expression. In itself it is imperfect and incomplete.... The inner light, then, leads to the outer revelation and is nourished by it”.

Ajatuskulkua uskosta ja uskomuksesta, jotka ensimmäistä kertaa ilmaistiin PLBN:ssä, saa IEL:ssä täydemmän ja tyhjentävämmän ilmaisun. Kysymyksessä on prosessi. Usko lahjana ja Jumalan sisäisenä sanana ei ole välittömästi mystisesti puhdasta vailla mielikuvia ja käsitteitä, vaan meditatiivisen prosessin läpikäymällä se lopulta kehittyy sellaiseksi. Tämä piirre selvenee IEL:ssä, jos se PLBN:ssä jää hiukan epämääräiseksi. PLBN:ssä voi saada käsityksen, että puhdas usko ja rakkaudesta nouseva usko ovat samoja ja että tämä koskee kaikkia uskontoja.

³⁰¹ CZ, 36: ”The point I have tried to make here, for I consider it important, is that some kind of faith is necessary in a practice like Zen, and that one is not floating in the air as much as some people have said. This is true of all forms of deep meditation ... without it no one goes through to the end”.

täytyy haluta kulkea suuren epäilyksen läpi ja kuolla suuri kuolema. Vain syvä uskonsitoutuminen antaa voiman tehdä tämän.³⁰²

Johnston kuvaa uskoa innoksi, ”sisimmässä palavaksi tuleksi”, sillä se saa ihmisen uskonnollisesti liikkeelle tavoittelemaan perimmäisyyttä.³⁰³ Usko kaikissa uskonnoissa ilmenevänä sisäisenä pyrkimyksenä, vaikka eri tavoin sanoitettuna, on yhdistävä tekijä uskontojen välillä. Johnston kutsuu sitä ”perusrakenteeksi, jossa kaikkien uskontojen mystikot kohtaavat, tunnistavat toisensa ja kokevat ykseyttä”.³⁰⁴

Vaikka uskonnoille on yhteistä se, että ihmiset sitoutuvat niihin yhtäläisellä innolla etsiessään vilpittömästi totuutta, usko on Jumalan vaikuttamaa. Tämä ei sulje pois keskenään ristiriitaisia uskon tulkintoja, uskomuksia. Koettu usko eri uskontotraditioissa ilmaistaan kyseisen uskontotradition avulla, vaikka kristinuskon kanssa ristiriitaisena. Tätä Johnston selittää melko lyhyesti toteamalla, että ”uskon matka” on aina samanlainen, vaikka uskomukset eroavat.³⁰⁵ Usko on ”tyhjä” ja ”muodoton sisäinen valo”, ja ilmaisee pyrkiytymistä pois ”sanoista ja käsitteistä ja mielikuvista”.³⁰⁶ Usko ja uskomus käyvät ”keskinäistä vuorovaikutusta”, jonka seurauksen uskonnollinen kokemus täydellistyy.³⁰⁷

Muissa uskonnoissa Hengen sisäinen valo (käytän jälleen kristillistä käsitettä) johtaa ihmisiä tunnistamaan saman Hengen toiminnan omassa historiassaan. Tämän tapahtuessa sisäinen usko ja ulkoinen uskomus ovat keskinäisessä vuorovaikutuksessa – uskonnollisessa kokemuksessa on avioliitto ja täyteys. Juuri tämän kautta aiemmin esillä pitämäni paljas usko lopulta syntyy. Mystisyys ei voisi koskaan kypsyä ja kehittyä ilman ulkoista sanaa.³⁰⁸

Uskomusten erilaisuus ei tarkoita sitä, ettei uskossa voisi olla kyseessä sama entiteetti. Kukin uskonto voi ymmärtää kristillistä Jumalaa tarkoittavan nimityksen ”Henki” oman perinteensä tulkitsema. Silti kyseessä on kristinuskossa tunnistettava Henki, joka vaikuttaa toisessa uskonnossa, mutta tulkitaan vain erilaisen ontologian kautta.

Johnstonin inklusivistinen luonnehdinta uskosta ja uskomuksesta herättää joukon kysymyksiä. Hänen mukaansa toisen uskonnon edustaja on Jumalan pelastustahdon kohde. Onko toisen uskonnon edustajalla edellytyksiä tulkita kokemuksensa Hengen toiminnaksi kristillisellä tavalla? Jos on, tulkitseeko hän itse kokemuksensa niin, vai tulkitaanko hänessä oleva Hengen toiminta kristinuskosta käsin? Johnstonin tapauksessa on kyse jälkimmäisestä vaihtoehdosta, kristinuskosta käsin tulkitusta asiain tilasta. Hengen toiminnaksi tulkitseminen tulee sitä vaikeammaksi,

³⁰² MT, 132. Myös MM, 170–171. Keskustelua katolisen meditaation ja zazenin yhdistämisestä, ks esim. *Kadowaki* 1976; 1980; *Ueda* 1976. *Dharma*, ks. *Willemen* 2004.

³⁰³ IEL, 234.

³⁰⁴ IEL, 235. Tätä puolta uskon tulkinnassaan Johnston perustelee eri uskontojen meditaation prosessin samankaltaisuudella. Kutsua seuraa ihmisen täydellinen sitoutuminen, joka voittaa kaikki esteet todellisen itseyden löytämisen vuoksi. MT, 177.

³⁰⁵ IEL, 234: ”This flame of faith, this infrastructure in religious experience, is found everywhere, and the path along which it leads is always similar. Of course the superstructure of belief is very different”.

³⁰⁶ IEL, 216.

³⁰⁷ IEL, 209.

³⁰⁸ IEL, 209.

mitä kauempana toinen uskonto on kristinuskon käsitemaailmasta tai jos kyse ei ollenkaan ole uskonnoksi luokiteltava ilmiö. Siksi hän nostaa rukoukokemuksen ja meditaation arvoa niin, että oppisisältöjen merkitys jää vähäiseksi, vaikkakaan ei turhaksi.

Haettaessa Johnstonin uskontoteologisen ajattelun piirteitä voitaisiin kysyä, pyrkiikö Johnston meditatiivisen kasvun sekä uskontorajojen madaltamisen korostuksillaan uskontoneutraalimpaan suuntaan. Tällaista ajattelun tapaa voisi edustaa esimerkiksi platoninen *eros*-tyyppinen suuntautuminen kohti erilaisin attribuutein ilmaistua perimmäisyyttä ja hyvyttä.³⁰⁹ Johnston ei kuitenkaan väheksy uskontojen käsittein ilmaistuja metafysisiä eroja, mikä on omiaan lieventämään tällaista tulkintaa. Pikemmin hän korostaa uskonnoille yhteistä niin paljon, että erojen mainitseminen jää taka-alalle. Johnston suhtautuu varsin kunnioittavasti uskontojen itseymmärrykseen. Hän varoo tulkitsemasta toisen uskonnon elementiksi siihen kuulumatonta. Huolimatta tästä hänen oma sitoutumisensa kristinuskoon johtaa hänet tekemään juuri niin: tulkitsemaan uskon avulla suorasti tai epäsuorasti toisten uskontojen todellisuuden kristinuskosta käsin.

Edellä läpikäydyn uskon ja uskomusten määrittelyn pohjalta nähdään, että Johnston tiedostaa uskontojen erilaiset teologiset oppikokonaisuudet, mutta ei paneudu analysoimaan niitä. Hän puhtaaksiviljelee siinä määrin meditatiivisuuteen painottuvaa ohjelmaansa, ettei hän tartu tai pohdi syvemmin uskontojen oppien eli uskomusten välisiä ilmeisiä ristiriitoja. Se ei tarkoita, etteikö hän olisi pohtinut kyseisiä teemoja. Tätä osoittaa hänen oma kuvauksensa prosessista, joka on johtanut hänet uskoa ja uskomusta koskeviin kantoihin.³¹⁰ Sen avulla hänen ajatuksensa niistä tarkentuvat.

Johnston kertoo vaikuttuneensa Vatikaanin toisesta konsiilista alkaneesta globaalista avartumisesta kohti muita uskontoja. Hän kertoo olleensa kiinnostunut mystiikasta ja rukouksesta ja päättelleensä, että mystinen kokemus luo kaikista uskonnoista yhden. Siinä kaikki kokisivat ”hiljaisuuden, pimeyden, tyhjyyden, ole-mattomuuden ja tietämättömyyden pilven”. Mystinen kokemus olisi ytimeltään kaikilla ”sama”, mutta uskontojen ”sanoitetut harjoitukset” ja ilmenemistavat olisivat erilaisia.³¹¹ Tämä ajatus olisi sopinut holistiseen näkemykseen siitä, että ihminen on sama huolimatta erilaisista uskonnollisista traditioista. Johnstonin näin kuvailema kanta edustaa essentialistista tulkintaa siinä, että on vain yksi kaikkien kokema perimmäinen todellisuus. Tämä ajattelun tapa sopii siihen käsitykseen, joka Johnstonista on aiemmin luotu keskusteltaessa essentialistisen ja konstruktivistisen

³⁰⁹ Platonisen ja patristisen mystiikan eroista ks. esim. *Louth* 2009, 186–194.

³¹⁰ IMS; MJ 118–119. Johnston itse kuvaa kantaansa prosessina omaelämäkerrassaan MJ sekä artikkelissa IMS. Niiden mukaan prosessi olisi jo käyty varsin varhain, 1960-luvulla. Francis Britton, Johnstonin ystävän sähköposti 24.5.2014 vastauksena kysymykseeni muutoksesta Johnstonin ajattelussa: [RK:] ”I believe he has written about his frustration in one of his last books. Did you mean the incident on pages 134–136 in 'The Mystical Journey' where Fr. Johnston describes his meeting with Yamada?” [Francis Britto:] ”Yes, I think so. I believe it is there that he speaks of his Zen encounters and other Zen practitioners like Oshida, Enomiya, McGuinness, et al. and how he gave up practising 'zen'. Well, even if it is not in the book, I feel personally that is the impression he gave us. In fact, he would often go to the Chapel and simply sit on a chair and pray... saying Christian prayers or the repetitive prayers. I don't think he ever spoke of Zen practice in our morning conversations, or at other times when he lived with us. He was surely informed about zen and read books about it; but I don't think he took an active part in it.” *Britto* 2014

³¹¹ IMS, 20.

mystisen kokemuksen tulkinnan edustajista, mikä on ollut eräs tutkimuskysymysten lähtökohta.

Se ei kuitenkaan ole yksiselitteisen oikea kuva hänestä. Tämä johtuu siitä, että Johnstonin ajatukset ovat muuttuneet myös hänen oman kertomansa perusteella. Hän piti omien sanojensa mukaan edellä kuvattua essentialistiseksi luonnehdittavaa käsitystä ongelmallisena pitkään. Hän pohti, josko meditaatiossa kohdattu sisältö kuitenkin oli, ei vain tulkinnaltaan ja opiltaan uskontokohtaisesti erilainen, vaan myös konstruktivistisesti taustansa tuote. Sisältö olisi riippuvainen uskosta.

Astun hiljaisuuteen kristillisen mantran kanssa ja päätän joskus hiljaisuuden palaamalla mantraan, Jeesuksen rukoukseen tai Raamatun kohtaan. Minusta vaikuttaa siltä, että kristillinen hiljaisuus on pelkästään kristillisen sanoman läpitunkema, buddhalainen hiljaisuus on sūtrien (joita munkit resitoivat yhä uudestaan ja uudestaan ja uudestaan) tai koanin täyttämä. Samalla kun rakastan Pyhän Ristin Johanneksen *nadaa*, näen sen hänen rakkautensa täyttämäksi, joka huutaa 'oi, elävä rakkauden liekki...' ja 'pää povella kukkivalla, joka oli vain ylkää varten'. Tällä en kiellä, ettei buddhalainen hiljaisuus olisi myötätunnon täyttämää. Kummassakaan tapauksessa 'olemattomuus' ei merkitse 'mitään olemattomuutta'. Molemmissa tapauksissa sisältö on olemassa. Kirjoitukset ja sūtrat ovat elintärkeitä. Tästä syystä en voinut jatkaa zenin harjoittamista buddhalaisessa kontekstissa. Koin että kokemukseni erosi buddhalaisten kokemuksesta.³¹²

Johnston päätteli, että mikäli sisältö oli riippuvainen siitä uskonnosta, joka tuotti uskon sisällön, uskonnoilla ei ole yhteistä kohtaamispaikkaa mystisessä ytimessä. Meditaatiossa kohdattu sisältö erotti näin perustavalla tavalla uskontoja toisistaan. Tällä toteamuksella hän otti kantaa siihen, mikä elementti opastaa aasialaisperäisten uskontotraditioiden piirissä olevia mystisellä matkallaan. Edellä kuvatun perusteella se on hänen mielestään jokaisessa uskonnossa sanoitettu oppi olevaisuudesta.

Aidossa mystisessä kokemuksessa on aina sisältö. Joskus Jumala itse on läsnä niin läheisesti, että hän sokaisee silmät, niin kuin auringon valo sokaisee lepakon: silloin sisältö on pimeä. Toisina aikoina sisäinen silmä aukeaa todellisuuden uudelle näkemiselle: silloin sisältö on kirkas. Toisinaan Jumala paljastaa salaisuuksiaan ja ihminen saa osittaisen välähdyn uskon salaisuuksista. ... Tästä seuraa kaksi tärkeää johtopäätöstä. ... Teologian ja mystisen heräämisen välillä on läheinen yhteys. ... Toinen tärkeä johtopäätös on, ettemme voi sanoa, että hindulainen, buddhalainen, islamilainen ja kristillinen mystiikka ovat yhtä ja samaa. Samalla kuin on totta, että kaikki mystikot astuvat hiljaisuuteen ja tyhjyyteen tietämättömyyden pilvessä ja että mystinen kokemus on paras uskontojen välisen keskustelun alue, on totta, että sisältö on erilainen. Se tarkoittaa, että mystikot voivat jakaa ja rikastuttaa toisiaan edetessään matkallaan mysteerin. Välttääkämme pinnallista ekumeniaa.³¹³

Tässä kuvataan Johnstonin essentialistisen kannan muuttumista konstruktivistisempaan suuntaan.³¹⁴ Perusteluna muuttuneeseen kantaan on usko mystisen meditaation elementtinä. Usko on keskeinen käsite määritettäessä mystisen kokemuksen

³¹² MJ, 204. Käännös Ristin Johanneksen teksteistä: *Ristin Johannes* 1983, 27 & 1984, 25.

³¹³ MT, 338–341. Ignatius Loyolan mystinen herääminen Cardonner-virran rannalla ilmensi Johnstonin mukaan sekä ymmärryksellistä sisältöä että sanoinkuvaamattomuutta.

³¹⁴ Sama ajatus uskon sisältöjen erosta toistuu CZ, 132–133: "Now while this experience of loving contemplation or loving knowledge has much in common with Zen, I do not believe it is the same. In other words I do not think that Christian contemplation and Zen are 'the same thing', and I believe that most Zen Masters (and perhaps all authentic Zen Masters) will agree with me here."

ja todellisen itseyden löytämisen sisältöä, sillä usko on uskomuksen muovaama.³¹⁵ Uskomuksen ilmaisu osoittavat kohti mysteerisen todellisuuden sisältöä.³¹⁶

Samaa oman tradition keskeistä merkitystä painottaa Johnstonin ohjeistus meditoijalle. Kunkin tulisi siirtyä meditaatioon oman traditionsa saattamana.³¹⁷ Korostaakseen uskontokohtaista mystisen hiljaisuuden sisältöä Johnston käyttää myös termiä ”kristillinen hiljaisuus”³¹⁸. Meditaatioon on johdattanut sanallinen uskonto-kohtainen uskomus, mutta itse meditaatiossa uskomuksen käsitteet jätetään, kun ”puhtaan sitoutumisen paljas usko” kantaa meditaatiota.³¹⁹

Uskonnolliseen sitoutumiseen liittyvä paljas usko terminä vaikuttaisi olevan essentialistinen rakenne, johon kukin uskonto luo oman mystisen sisältönsä uskomusten perusteella.³²⁰ Paljasta uskoa kuvaa Aabrahamin, Ristin Johanneksen ja zenin edustama ”radikaali usko”. Paljas usko merkitsee ymmärryksen jättämistä.³²¹ Siinä mielessä se on käsitteistä vapaa, mielikuvaton ja tyhjä. Sellaisena se johtaa ihmisen valaistumiseen, joka merkitsee läpimurtoa todellisen itseyden löytämiseen.

Juuri kaiken menettämisen hetkellä hän [Abraham] löysi kaiken. *Nada* johti *todoon*. *Mu* johti *satoriin*. ... Tämä on kaikkien mystisten kokemusten malli. Kun menettää kaiken, löytää kaiken. Ihminen kuolee suuren kuoleman elääkseen suuren elämän. Kokonaan tyhjentessään ihminen täytetään kirkkaudella.³²²

³¹⁵ Tähän kantaan viittaa myös Kendall (1983, 111).

³¹⁶ MT, 181–182; RMT, 38. So Yuen-tai viittaa jesuiattojen henkien erottamisen sääntöön analysoitaessa mystisen kokemuksen sisältöä. Hän toteaa Raamatun olleen Johnstonille henkien erottamisen ohjenuora. So Yuen-tai 2001, 122–124, 127.

³¹⁷ MJ, 170: ”Above all, I told them – as I tell all Christians who enter into silent prayer – to read sacred scripture as a jumping off ground for contemplation.” Robert K. C. Forman kielellis-käsitteellisen sisällön jatkuvuudesta ennen meditaatiota, sen aikana ja meditaation jälkeen, ks. Forman 1999, 95–107.

³¹⁸ MJ, 204. Kristillinen hiljaisuus saa väriä Jeesuksen sanomasta, kun taas buddhalaista hiljaisuutta läpäisee myötätunto. AML, xvii–xviii. Buddhalaista ja kristillistä mystiikkaa yhdistävät transendenttisen viisauden (*transcendental wisdom*) muodot. Näiden uskontojen mystiikat ovat toisiaan täydentäviä, mutta eivät samoja. Kristillisessä mystiikassa ihmistä kohtaa perimmältään Jumalan rakkaus, kun taas buddhalainen mystiikka keskittyy tietoisuuden transformaatioon.

³¹⁹ MT, 127–128.

³²⁰ MT, 181–183. Mystisessä kokemuksessa uskon luonne muuttuu älyllisestä ymmärtämisestä puhtaaksi uskoksi. Vaikka puhdas usko merkitsee olemista tietämättömänä mistään (*aware of nothing*), se ei tarkoita kaikkien mystisten kokemusten yhteisyyttä. IEL, 206–207. Kristitty tietää Isän Jumalan olevan kaiken perusta ilmoituksen kautta, ei muuten. WS, 12: ”Now love is a powerful lamp, a burning candle. It throws light on its environs and leads to knowledge. This knowledge I call faith: it is the richest wisdom”.

³²¹ MT, 176: ”Abraham had to abandon *understanding* in order to walk by *faith*. And in this way he becomes a model of the pure faith, that naked faith that fills the page of the apophatic mystics”. Johnston viittaa Ristin Johanneksen termiin ”pimeä usko”, jonka merkitys on ohjata ilman ymmärrystä, tuntemuksia tai mielikuvia. Johnstonin viittaus: *Ristin Johannes* Ascent II.4.

³²² MT, 176. *Mu* on kiinankielinen hieroglyfi sanasta *śūnyatā*, tyhjiys, olemattomuus, avoimuus. *Mahāyāna*-buddhalaisuudessa *śūnyatā* viittaa ensi sijassa keskinäisen riippuvaisuuden olemassaoloon (sanskrit. *pratītya-samutpāda* jap. *engi*), minkä johdosta kaikki ovat tyhjiä itsenäisestä substantiaalisesta olemassaolosta (sanskrit. *svabhāva*). Tämä ajatus liittyy buddhalaisiin ei-itseys (*no-self*) tai ei-ego (*no-ego*) -oppeihin (sanskrit. *anātman*, jap. *muga*). Psykologisesti *śūnyatā* viittaa tarpeeseen irrottautua kiinnittymisestä, joka tukee harhaa. Kaiken tyhjyyden ja substantiaalisen oman olemisen puutteen tai minuuden puuttumisen oivaltaminen (jap. *shoyomuga*) vapauttaa egokeskeisyydestä. *Syđānsūtran* mukaan tyhjiys dynaamisena ei ole erossa olemisesta, vaan on ymmärrettävä olemiseen liittyneenä ja samana kuin oleminen. Davis 2017; Schmidt-Leukel 2006, 46–48.

Vaikka Johnston on korostanut mystiikan teologian kokonaisnäemyksen mukaisesti mystisyyden ja siten sanoittamattomuuden keskeisyyttä käsitteellisen ajattelun kustannuksella, hän palaa kuitenkin uskon sisällön ratkaisevaan merkitykseen konstruktivistisesti uskontoja erottavana. Meditoijat kohtaavat eri sisällön meditoimissaan.³²³ Uskomus uskoon vaikuttavana muovaa meditaation sisällön ja antaa käsitteellisen ilmaisun mystiselle kokemukselle.³²⁴ Mystinen sisältö ei ole kaikille sama ja yhteinen. Uskontojen mystiset sisällöt ovat kielellis-kulttuurisen ympäristönsä konstruktivistisia tuotteita ja sisällöltään kunkin uskonnon uskontotuuksien mukaisia.³²⁵ Tämä edustaa konstruktivistista kantaa.

Johnstonin päätelmä jättää tilaa kysymyksille, joita vallitsevassa buddhalais-kristillisessä vuoropuhelussakin mainitaan³²⁶: onko todellisuus ihmisen mieltämän kokemuksen takana silti realistinen ja ihmisen kokemuksesta riippumaton. On mahdollista ajatella, että ihmisen ymmärtämiskyvyn rajoissa uskon sisältöön perustuvat mystiset visiot eivät ole samoja, mutta mystinen päämäärä tietämättömyyden pilven verhoamana visioiden takana voi silti olla essentialistisesti sama. Tämä merkitsisi essentialistista ja metaontologista kantaa yhden uskonnon puolesta. Samoin voidaan kysyä, miten mystisen kokemuksen sisällöt erotetaan toisistaan, kun ne käsitteettöminä eivät avaudu tulkinnalle. Edelleen, kun mystisen valaistumisen sisältö on uskontokohtainen, miten uskontojen edustajat silti suuntautuvat perimmältään kohti kristinuskon määrittämää Jumalaa, kuten Johnston vaikuttaisi ajattelevan? Ongelmaa voitaisiin sanoittaa myös siten, että jos mystisen kokemuksen sisältö syntyy uskontokohtaisesta uskomuksesta, joka Johnstonin mielestä kuitenkin edustaa kristillistä taustaa, Henkeä, kokeeko toisen uskonnon edustaja mystisessä kokemuksessaan Kristuksen todellisuuden tietämättään tai jopa tiedostaen.

Seuraavaksi tarkastellaan muita näihin kysymyksenasetteluihin liittyviä termejä. Tällaisia ovat rakkaus, armo ja viisaus, joilla on oma paikkansa Johnstonin mystiikan teologiassa. Termien läheistä yhteyttä toisiinsa kuvaa se, että usko määrittyy rakkaus-termin avulla; usko on rakkauden vaikuttamaa tietoa eli viisautta.³²⁷ Luvussa kysytään, miten termit ovat Johnstonille ensin kristillisiä, ja sitten yhteisiä uskontojen kanssa. Näistä tarkasteluista mahdollisesti löytyvät erot voisivat selittää essentialististen ja konstruktivististen ajatusten kokonaisuutta.

*Śūnyatā*stä ks. *Streng* 2005; *Gothóni & Māhapāṇṇa* 1990, 59–60. *Svabhāvasta* ks. *Westerhoff* 2009, 19–52.

³²³ MJ, 119: "Zen is more than *satori*, just as Christianity is more than conversion of heart."

³²⁴ MJ, 119: "The core of religious meditation is faith. There is a long tradition of Buddhist faith in the Buddha, the dharma, and the sangha. Often when they break through to enlightenment, Buddhists will cry out, 'The patriarchs have not deceived me!' And often the Christian coming to conversion will cry out, 'Jesus is Lord!'"

³²⁵ MT, 182: "This unknowing, let us never forget, is a supraconceptual and dark grasp of the truths of faith. It would be quite erroneous to say (as some have said) that the mystics jettison the truths of Scripture and tradition in favour of a higher wisdom. For in fact they enter into a dark and supraconceptual understanding of those very truths. It would also be erroneous (or, at least, highly questionable) to say that the silence and emptiness and the nothingness of Zen are the same as the silence, the emptiness and the nothingness of St John of the Cross. For the Zen mystic is entering into a supraconceptual grasp of the Buddhist sutras just as the Christian mystic is entering into a supraconceptual grasp of the truths of Christian faith."

³²⁶ Paul O. Ingram toteaa, että vallitsevassa buddhalais-kristillisessä keskustelussa pohditaan teologis-filosofisten käsitysten ja kontemplatiivis-meditatiivisten kokemusten välistä suhdetta sekä uskonnollisen identiteetin luonnetta. *Ingram* 2013, 390.

³²⁷ PLBN, 59; MT, 180–183; RMT, 37, 38.

2.6 Transsendenssiin suuntautumisen termit: rakkaus, viisaus ja armo

Rakkaus on keskeinen, ellei keskeisin termi Johnstonin teologisessa ajattelussa. Se on hänen ohjelmansa lähtökohta ja perustus, sillä hän pitää rakkautta jokaisen ”aidon uskonnon ytimenä ja keskuksena”.³²⁸ Rakkaus on edellytys todellisen itseyden toteutumiselle.³²⁹ Rakkautta teologian perustana korostaa se, että Johnston ajattelee sen avulla saatavan vastaus ”kaikkiin ongelmiin”.³³⁰

Rakkaus terminä kuvaa paitsi Jumalan ja ihmisen välistä rakkautta, myös ihmisten välistä, kirkkoa, maata ja maailmaa kohtaan tunnettavaa rakkautta. Ne Johnston liittää Vanhassa testamentissa kuvattuun rakkauden käskyn toteuttamisen yhteyteen.³³¹ Kaikki ihmiset ovat kutsuttuja olemaan rakkauden kohteita, rakastamaan ja tulemaan ”kokonaan ihmisiksi”.³³² Rakkaus liittyy näin aiempaan todellisen itseyden tematiikkaan.

Rakkauden alkuperä on Jumala, koska Jumala on rakastanut ensin. Rakkaus kuuluu luotuisuuden kautta ihmisyyteen, vaikka Johnston maalaa sen mystiikan teologian väreillä.³³³ Luodun ihmisyyden kautta rakkaus kuuluu eri uskontoihin.³³⁴

Johnston kuvaa rakkautta pääosin traditionaalisin kristillisin termein ja merkitysyhteyksin. Jumala vuodattaa rakkautensa ihmisen sieluun. Sielu vastatessaan tähän kutsuun saa Pyhän Hengen, joka on rakkaus persoonana.³³⁵ Tästä seuraa, että Henki asuu sielussa ja jumalallistaa ihmistä. Jumalallistaminen merkitsee Henkeen liittyvien ”lahjojen” saamista, mitä kuvaa Jes. 11:2, 3. Henki transformoi ihmiset Kristuksen ruumiiksi ja valaisee ihmisen niin, että tämä näkee Jumalan Pojan rakkauden ja pitää Jeesusta Herranaan. Kristillisessä merkitysyhteydessä rakkaudessa on kyse ihmisen rakkaudesta inkarnoitunutta Sanaa kohtaan. Kristuksen kautta rakkaus kohdistuu koko ihmiskuntaa sekä Isää kohtaan, joka on olemukseltaan rakkaus (*Being-in-Love*).³³⁶ Jumalan Henki kuvautuu rakkauden liekiksi, mikä ilmentää paitsi mystistä tulkintaa, myös augustinolaista teologiaa.³³⁷ Näissä ajatuksissaan Johnston seuraa lähtökohtanaan pitämäänsä klassista kristillistä käsitystä mystisestä tiestä.³³⁸ Augustinolaisittain hän ajattelee, että ihminen suuntautuu siihen,

³²⁸ AML, 17.

³²⁹ AML, 214–215; MT, 114; 248.

³³⁰ AML, 214.

³³¹ WS, 77.

³³² AML, 148, 214–215; MT, 111. MT, 114: ”This love is the peak-point of that thrust towards self-transcendence and authenticity that is rooted in the minds and hearts of all human beings”. Myös WS, 12; MT, 249–250. RMT, 37; PLBN, 58.

³³³ AML, 15: ”Love is a call: ’Arise, my love...’”.

³³⁴ AML, 13; PLBN, 59, 60: ”Applying this to the experience of Shinran and Hohen and the great Amidist saints it is clear that they were men and women in love in an unrestricted way. There was no limit to their trust in Amida’s compassion.... Christians can recognize the faith of Pure Land Buddhism as authentic and can view the meditation of Pure Land Buddhism as a genuine experience of the infinite mercy that lies at the heart of things”.

³³⁵ AML, 14–15.

³³⁶ AML, 214; IEL, 155.

³³⁷ IEL, 155.

³³⁸ Rakkaus kuvataan lamppuna, joka valaisee ja siten antaa tietoa. Sitä Johnston nimittää uskoksi. Usko porautuessaan yhä syvemmin ihmisen psyykeeseen johtaa muuttuneisiin ja laajentuneisiin tietoisuuden tiloihin. WS, 12–13, 18; RMT, 37. Muuttunut tietoisuuden tila on Johnstonin tulkinta

mikä saa hänet eniten liikkeelle. Rakkaus on tällainen suurin ihmistä liikuttava voima.³³⁹ Rakkauden täyteys ilmenee mystisessä maailmassa. Johnston ajattelee, että käsitteellinen teologian ilmaisutapa on ehdottoman tarpeellinen, kuten termien ”usko” ja ”uskomus” välisestä yhteydestä on jo huomattu. Silti se on riittämätön ilmaisemaan rakkauden ulottuvuuksia ja sisältöä. Tällainen tapa tarkastella rakkautta liittyy jo siihen tulkintaan, minkä Johnston on tehnyt Ristin Johanneksen teologiasta: rakkaus valtaa kaikki ihmisen sielunkyvyyt, ei vain yhtä, eikä rakkaus tämän vuoksi ole riittävällä tavalla eksplikoitavissa skolastisen teologian keinoin.³⁴⁰

Siksi Johnston ehdottaa uudistuksen tarpeessa olevan mystiikan teologian lähtökohdaksi ja perustaksi rakastumisen tilaa kuvaavaa teologiaa.³⁴¹ Tämä merkitsee sitä, että Johnston ei pyri tulkitsemaan rakkautta niinkään teologis-filosofisin käsittein, kuin kytkeytyneenä ihmisen kokemukseen ja tietoisuuteen. Tämän voi nähdä johtuvan siitä, että Johnston kokee aiheensa olevan lukijoilleen lähestyttävämpää näin esitettynä, ja että mystiikan teologia itsessään edellyttää käsitteellisesti ilmaistun tavoittavan rajallisesti itse olevaisuutta.³⁴² Pyrkimys kuvata teologiaa ihmisen sisäisyyden kautta metafyyssisten objektien asemesta liittyy aiemmin mainittuun subjektiin kääntymisen teemaan.³⁴³

Ihmisen kannalta rakkaudessa on kyse vastaamisesta Jumalan kutsuun. Kutsu on Johnstonilla kristinuskolähtöinen ajatus, jonka hän näkee universaalina piirteenä. Ihminen suuntautuu rakastamalla kohti uskonnon konstruktivistisesti määrittelemää perimmäisyyttä, ”transsendenttia hyvyttä”.³⁴⁴ Johnstonin ajattelu liittyy tällä kohdin transsendentaaliseen tomismiin, joka näkee ihmisyyden sisällä äärellisen ja äärettömän mysteerisen kohtauspisteen.³⁴⁵

Pseudo-Dionysios Areopagilaisen kuvauksesta vuorelle nousevasta Mooseksesta, joka kohtasi pimeyden pilvessä.

³³⁹ Vrt. *Annala* 1993, 148–149.

³⁴⁰ MT, 235–236.

³⁴¹ MT, 236.

³⁴² MT, 235–236. Johnston ajattelee Lonerganin hylänneen akateemisen tarkastelutavan juuri analysoidessaan rakkautta. MT, 111.

³⁴³ Näin *O’Leary* 2015, 165. Hänen mukaansa uskosta, uskonnollisesta kokemuksesta, äärettömälle avautumisesta (Rahnerin *Vorgriff*) tai intellektuaalisesta ja uskonnollisesta kääntymisestä (Lonergan) tulee sisäänpäin kääntymisen agentti.

³⁴⁴ MT, 251; AML, 148; RMT, 40. AML, 17: ”Love is primarily a gift and only secondarily a precept. ’We love because God first loved us’ (1 Jn 4:19). Love is the answer to the call of the beloved, ”*Arise, my love...*”.

SM, 69–70. Rakkaus liittyy Johnstonin ajatuksissa uskonnolliseen, ja siten se ei ole pelkästään ihmisen olemukseen kuuluva piirre. Rakkauden kautta ihminen tuntee Jumalan. Johnston tarkentaa 1. Joh. 4:7–8 siteeraamaansa tekstiä toteamalla, että rakkaudessa ei ole kyse nimenomaan Jumalaan kohdistuvasta rakkaudesta, vaan rakastamisesta yleensä: ”joka *rakastaa...* tuntee Jumalan”. Ajatus luotuisuudesta käsin nousevasta positiivisesta Jumalaan suuntautumisesta *novelle théologiassa*, ks. esim. *Ruokanen* 1992, 26.

³⁴⁵ Kysymykseen siitä, onko ihminen luonnostaan kristitty, eli suuntautuuko ihminen jo luotuisuuden perusteella kohti luojaansa, Johnston ei kysymyksen tässä muodossa vastaa. Hän ei esimerkiksi käytä rahnerilaista ilmaisua yliluonnollinen eksistentiaali, mutta kylläkin käsitettä *potentiae obedientialis*. Sen hän näkee toteutuvan ihmisen liittyessä Kristukseen ja pysyttäytymällä sielunsa keskuksessa, jossa ihminen partisipoi Kristuksen jumalalliseen elämään. MM, 63.

Karl Rahnerin yliluonnollisesta eksistentiaalista ja potentia obedientialis ihmisen suuntautumisena kohti Jumalaa, ks. *Mannermaa* 1970. Tuomas Akvinolaiseen liitetty keskustelu ihmisestä Jumalan kuvana ja jumalallistetusta luotuisuudesta ks. *Kerr* 2002, 125–126, 149–161. *Anima*

Transsendentaalisen tomismin vaikutus Johnstonin ajattelussa näkyy esimerkiksi siinä, että hän kuvaa rakkautta sekä teologisen että tietoisuudenfilosofisen otteen avulla. Rakkaus kuuluu lonerganilaiseen transsendentaalisten sääntöjen huipennukseen, uskonnolliseen kääntymiseen, rakastumisena rajoittamattomalla tavalla.³⁴⁶ Tätä ihmisen tietoisuuden toimintaa koskevaa teoriaa Johnston tulkitsee mystiikan teologian avulla.³⁴⁷ Maininnallaan, ”vaikka Lonergan ei käytä tätä terminologiaa”, hän viittaa omaan tulkintaansa Lonerganista.³⁴⁸

Lonerganilaisen uskonnollisen kääntymisen tulkinnastaan käsin Johnston laajentaa rakkauden koskemaan koko ihmiskuntaa. Tämä on hänen tapansa saada kristillisen Jumalan rakkauden merkityssisältö ulottumaan kaikkeen rakkaudeksi ymmärrettyyn. Kun kristillinen mystinen teologia ja tietoisuuden toiminnan teoria tällä tavoin yhdistetään, voitaisiin kysyä, purkautuuko rakkauden merkityssisältö ulos kristillisistä lähtökohdistaan. Tämä liittyy myös kysymykseen siitä, onko todellisen itseyden käsite lopulta pluralistisesti uskontoneutraali.

Universaalin luonteensa vuoksi rakkauden tulisi olla osa kaikkia uskontoja, minkä Johnston pyrkiikin osoittamaan. Hän pitää sinnikkäästi kiinni rakkauden universaalisuudesta, vaikka ymmärtääkin, ettei rakkaus ole samalla tavalla osa toisen uskonnon itseymmärrystä kuin kristinuskossa. Hän ei kiellä, etteikö oman uskonnon käsitteen käyttö toisen uskonnon yhteydessä olisi ongelmallista, mutta perustelee ajatustaan sillä, että ei ole olemassa ”yhteistä sanastoa tai teologista tapaa puhua”.³⁴⁹ Lähteäkseen jostain uskontojen välisessä keskustelussa, hän ottaa lähtökohdakseen kristinuskon käsitteen, rakkauden.³⁵⁰ Seuraavaksi kuvataan Johnstonin pyrkimystä löytää rakkaus buddhalaisuudesta.

Teoksessa *The Still Point* vuodelta 1970 Johnston kuvaa rakkauden elementtiä buddhalaisuudessa:

Zenissä, kuten buddhalaisuudessa yleensä, myönteisen rakkauden elementti on vähemmän näkyvässä; mutta että se ei ole täysin poissa käy selväksi niiden kiitollisuudesta ja ystävällisyydestä, jotka ovat pysyneet kestävinä *satorin* huippuun asti.³⁵¹

Rakkaus ei ilmene suoraan buddhalaisuudessa, mutta on todennettavissa vaikutustensa perusteella. Sitä vastoin vuotta myöhemmin, teoksessa *Christian Zen*, Johnstonin näkökulma on muuttunut torjuvammaksi, mutta käsitys vastaa enemmän buddhalaisuuden itseymmärrystä:

naturaliter christiana, ks. Dupuis 1997, 131, laajemmin 130–153. Teema suomalaisessa keskustelussa, ks. esim. Jukko 2012.

³⁴⁶ Lonerganin ajatus rakastumisesta, ks. *Lonergan* 1972, 105, 109, 115. Lonerganin transsendentaalisen metodin rakkaus-ulottuvuudesta koskevasta keskustelusta, ks. esim. Hautala 2008, 17. Lonerganin tietoisuus-käsityksestä ks. esim. Roy 2003, 16–20, 41–43, 119–125.

³⁴⁷ Ihmisen vastaus Jumalan rakkauteen samaistuu VT:n rakkauden käskyn rakastaa Jumalaa rajoittamattomalla tavalla. Sen kautta ihmisessä toteutuu täysi ihmisyyys. WS, 73–74.

³⁴⁸ AML, 15.

³⁴⁹ IEL, 199. Johnston esittää toiveen, että buddhalaiset vastavuoroisesti lähestyisivät kristinuskoa oman sanastonsa välityksellä.

³⁵⁰ IEL, 206: ”I am forced to use this terminology because we have no theological way of speaking that applies to both religions”.

³⁵¹ SP, 113.

Ensinnäkin zen ei koskaan puhu rakkaudesta. Totta on, että jotkut kristityt kirjoittajat ajattelevat, että vaikkei zenissä ole mitään mainintaa rakkaudesta, zen on silti rakkauden täyttämää; siinä käytetään vain erilaista terminologiaa. Itsekin ajattelin näin. Mutta kun esitin tämän teorian, en koskaan löytänyt sellaista aitoa zenin edustajaa, joka olisi halunnut tukea sitä. Heille tunteenilmaukset Jumalan rakkaudesta, jopa Jumalan, joka on syvin olemukseni ja todellisin itseyteni, kuuluvat harhakuviin tai *makyo*on.³⁵²

Edellisestä havainnostaan huolimatta Johnston palaa vuonna 1978 aiempaan ajatukseensa rakkauden läsnäolosta myös buddhalaisuudessa. Hän hakee rakkauden tarttumapintaa buddhalaisuuteen edellä kuvatulla tavalla eri teemoista, vaikka toteaakin pyrkimyksensä rajoittuneisuuden. Tällä kertaa perusteluna on mystinen maailma, jossa rakkaus ilmenee ihmiselle olemattomuutena (*nothing*). Myös zenissä on rakkaus, mutta se ilmaistaan eri termin avulla.³⁵³ Mystinen rakkaus ”eroaa niin paljon tavallisesta rakkaudesta, että tarvittaisiin uusi sana kuvaamaan sitä”.³⁵⁴ Rakkaus luonteeltaan mystisenä, mutta uskonnolliselta määrittelykseltään epätarkempaan, on buddhalaisuuden kannalta hyväksyttävämpi ilmaisu.

Johnston myös samaistaa kokeilevasti rakkauden ihmisyyteen liittyvään kaipaamiseen, jota hän näkee kristillisessä morsiusmystiikassa: mystisenä rakkaus ei ole olemukseltaan objektiin kohdistuvaa, jonka buddhalaisuus torjuisi, vaan eksistenssiä koskevaa täydellistymiseen pyrkimistä. Silloin rakkaus määrittäisi ihmisessä olevana pyrkimyksenä itsensä ohi.³⁵⁵

Johnstonilta ei jää huomaamatta, ettei buddhalaisuuden itseymmärrykseen sisältyvästä tavoiteltavasta päämäärästä kuulu kaipaamisen elementtiä.³⁵⁶ Siksi hän muuttaa vielä rakkaus-termin tulkintaansa sisäisen asumisen (*indwelling*) teemaksi, joka on lähtöisin Johanneksen evankeliumin kuvauksesta Jeesuksen ja Isän välisestä suhteesta. Siihen ei hänen mukaansa sisälly buddhalaisuudessa kartettavaa ”kaipaamista tai riippuvaisuutta”, joten sen buddhalaisuus voisi hänen mielestään hyväksyä.³⁵⁷ Hän toteaa trinitaarisuus-ajatuksen pohjalta, että rakkauden kautta osapuolet ovat toisissaan, mutta eivät sulaudu toisiinsa. Johnstonin mielestä ihmisen ja Jumalan vastavuoroinen läsnäolo toisissaan on rakkauden seurausta.³⁵⁸ Näin ilmaistuna trinitaarisuus on kuva uskontorajat ylittävän rakkauden luonteesta.³⁵⁹ Ajatus pitää kuitenkin sisällään perimmäisen erillisyyden ja näin rakkaus lopulta

³⁵² CZ, 133. *Makyo* viittaa zenissä meditaation yhteydessä ilmeneviin illuusioihin. Ks. esim. *Dubré* 2005.

³⁵³ Johnston viittaa keskusteluun zenmestarin kanssa (IEL, 271): ”I then observed that St John of the Cross was less radical than Zen because he says, ‘nothing except ...’ whereas Zen says, ‘nothing’. The master smiled and said, ‘No. I don’t think so. This is one example of the inadequacy of words. Because ‘the love which burns in my heart’ is also nothing”.

³⁵⁴ IEL, 286.

³⁵⁵ IEL, 289, (286–292). Lonerganin käsitys siitä, että Jumalaa ei tunneta kaipauksen objektina, vaan rakkaudessa läsnäolevana, on saattanut siivittää Johnstonin ajatusta. Vrt. *McGinn* 2008, 51.

³⁵⁶ IEL, 290.

³⁵⁷ IEL, 292–293. Johnston toistaa länttä kohtaan ilmaisemansa kritiikin liian nopeasta monismin leiman antamisesta buddhalaisuudelle, sillä juuri se piirre buddhalaisuudessa voi muistuttaa kristittyjä näiden omasta opista kaiken ykseydestä ja Jumalan kanssa yhtä olemisesta. MM, 157. Rakkaudesta ongelmallisena buddhalaisuudessa ks. *Mommaers & van Bragt* 1995, 196–207.

³⁵⁸ MT, 54–55.

³⁵⁹ ZCP, 413; CDZ, 28; MT, 72: ”The Spirit is dwelling within; the Word is dwelling within; the Father is dwelling within. And so this love which is at the same time human and divine is quite different from what we ordinarily call love. We call it love by analogy.” Analogisuudesta luodun ja Luojan välillä ks. esim. *Dobie* 2012, 145–146.

määritytty kristinuskon ehdoin toisen uskonnon elementiksi. Ilmeistä on, että Johnston joutuu tasapainottelemaan uskontojen edustamien toiseuden, ykseyden ja verkostomaisen todellisuuskäsitysten välimaastoissa.

Johnston on ymmärtänyt, ettei pelkän rakkaus-käsitteen avulla synny aivan koherenttia uskontodialogia. Tästä syystä hän on ottanut käyttöön lonerganilaisen Jumala-määritteen *Being-in-Love*. Termi tarkoittaa Jumalaa, jonka olemus on rakkaus. Rakkaus on olemassaoloa ylläpitävä jumalallinen perusta.³⁶⁰ Metafysiikan kannalta ”Jumalassa sekä essentia että eksistentia ovat yhtä”, ja mystiikan kannalta ”Jumala on perimmäinen ja sanoinkuvaamaton mysteeri”.³⁶¹ Olemassaolo on siten Johnstonille ”kaiken kattava” ilmaus.³⁶² Jumalan rakkaus on ”äärellisen rakkautta ääretöntä kohtaan”, ”rajallisen rakkautta rajatonta kohtaan”, ”ei-välttämättömän rakkautta välttämättöntä kohtaan”, ”luodun rakkautta luoja kohtaan”.³⁶³ Jokainen itsensä rakastumalla transsendoiva on osallinen rakastavasta Jumalasta ja tulee itse rakastavaksi (*being-in-love*).³⁶⁴ Tämä merkitsee sitä, ettei rakkaus yksin, vaan myös olemassaolo, määrittelevät rakkauden uskontoihin sisällyttämisen tapaa.

Tämä ilmaistaan myös mystiikanteologisesti. Johnston käyttää ajatusta ”olemassaolon eksistentiaalisesta rukouksesta”, joka ilmaisee ihmisen liittymistä ”Jumalan sokeaan olemukseen” vailla käsitteitä ja mielikuvia.³⁶⁵ Hän viittaa tässä yhteydessä Tietämättömyyden Pilven kirjoittajan ajatukseen kaikkien Jumalaan liitettyjen attribuuttien sisällyttämisestä olemassaoloon.³⁶⁶ Olemassaolo-kategoria asettuu siis rakkauden kategoriaa korkeammalle.³⁶⁷ Se auttaa Johnstonia laajentamaan aluetta, jolla rakkauskin esiintyisi muissa uskonnoissa. Koska olemassaolo yhdistää kaikkia, uskonnoista ei tarvitse etsiä niiden itseymmärrykseen kuulumatonta, eli rakkautta.³⁶⁸ Rakkaus kuuluu implisiittisesti uskontoihin, kun se on yhdistynyt olemassaolon piirteeseen Being-in-love –konseption avulla. Rakennelman eheyttä horjuttaa kristinuskolähtöinen ote, joka ei ota huomioon toisen uskonnon itseymmärrystä.

Uskoa koskevan jakson lopussa herätettiin kysymys toisen uskonnon piirissä mahdollisesti koettavasta kristillisestä todellisuudesta. Edellisen perusteella Jumala rakkautena ja olemassaolona ovat essentialistisia metaentiteettejä. Johnston ajattelee, että uskontojen lausumat todellisuudesta ovat konstruktivistisia, mutta että

³⁶⁰ AML, 147–148; BL. Vrt. *Dobie* 2010, 17, mystisen kokemuksen universaalista transsendentaalista jumalallisesta ytimeistä. Myös *Cousins* 1992, 121–122, jossa tämä ehdottaa ”empaattista fenomenologiaa” kuvaamaan yhtä ainoaa kokemusta jumalallisesta.

³⁶¹ AML, 145.

³⁶² AML, 146–148. Johnston myös kritisoi Pseudo-Dionysios Areopagilaisen ajatusta Jumalasta olemassaolon ylittävänä transsendenttina. Tämän perusteella Johnstonin voisi ajatella torjuvan myös Mestari Eckhartin ajatuksen Jumaluudesta Jumalan takana. Šaṅkaran ja Mestari Eckhartin ajattelun suhteesta ks. *Otto* 1987. Zenbuddhalaisuuden ja Mestari Eckhartin ajattelun suhteesta ks. *Ueda* 1983a ja 1983b. Jumalasta *esse ipsum*, ks. *Annala* 1993, 150.

³⁶³ MT, 250.

³⁶⁴ Teos *Being in Love*; AML, 148, 214; MT, 235–255; LC, 90.

³⁶⁵ AML, 147: ”Being is all-embracing. The author of *The Cloud of Unknowing* says clearly that all names and all feelings are contained in the little word *is* ... After having said that God is ’Being,’ there is no more to say. What a grasp of Thomism this author had! He makes the thought of Thomas the basis for a mystical prayer of emptiness”.

³⁶⁶ AML, 147.

³⁶⁷ AML, 147–148.

³⁶⁸ AML, 144–145. David Burrell ja Isabelle Moulin Tuomas Akvinolaisen jaottelusta Jumalan olemuksen ja hyvyyden välillä, ks. *Burrell & Moulin* 2009, 104. Ks. myös *Dobie* 2010, 125–138.

näiden lausumien takana on Jumalan essentialistinen läsnäolo metaontologisesti. Näin kristinuskon paljastuu inklusivistisesti normatiiviseksi uskonnoksi.³⁶⁹

Uskontoihin ulottuvan luonteensa ohella rakkaus on myös osa tietoisuuden toimintaa ja kuuluu siten psykologiseen kategoriaan:

[P]syyke muodostuu monista toistensa päällä olevista tietoisuuden kerroksista ... Emme vielä tiedä, mitä se tarkkaan ottaen sisältää, mutta yksi asia on selvä: juuri rakkaus herättää niin kutsutun tiedostamattoman syvät voimat ... tämä on voima, joka liikuttaa sisäistä universumia ja herättää meissä olevia selittämättömiä, tuntemattomia, hallitsemattomia voimia.”³⁷⁰

Teologinen rakkaus-käsite yhdistyy psykologiseen voimaksi sanoitettuun ihmisen kykyyn. Hengellisen suora vaikutus psyykkiseen toteutuu, kun ”Pyhä Henki herää” ihmisessä ja ”mystinen tieto nousee psyyken normaalisti uinuvalla tasolla”. Mystisessä kokemuksessa ”kohtaamme kaikkein voimakkaimman rakkauden – jumalallisen rakkauden, äärettömän rakkauden”.³⁷¹ Liitettynä psykologisoituneeseen tulkintaan rakkaus irtautuu pelkästä teologisesta perustastaan.

Rakkaus on paitsi jumalallinen, myös yleisinhimillinen pyrkimys. Johnston yhdistää nämä transsendentaalisilla säännöillä, joiden huipentava ja vaikuttava elementti on rakkaus. Todellinen itseys sisältää kristinuskolähtöisen essentialistisen Jumala-elementin, mikä tarkoittaa, että Jumala on rakastavan ihmisen ytimessä.³⁷² Vain siinä määrin kuin ihminen on yhdistyneenä Jumalaan, hän voi tulla todelliseksi itsekseen.³⁷³

Jonkinasteista ristiriitaisuutta voi nähdä siinä, että Johnston pitää rakkautta universaalina ihmisen luotuisuuteen kuuluvana piirteenä ja että hän toteaa rakkauden voivan erottaa sekulaarin ja uskonnollisen meditaation toisistaan.³⁷⁴ Uskonnollisella alueella rakkaudella on merkitystä. Johnston huomaa uskonopilliset eroavuudet. Hän kuvaa saman ihmisen voivan ilmaista turvautuvansa sekä Amidaan että Jeesukseen. Tähän mennessä asiaa on selittänyt uskomuksen ja uskon eroavuus. Uskomukset eroavat, mutta koska kaikki ihmiset voivat rakastaa rajattomasti (*being-in-love*), he voivat kokea tämän rakkauden tuoman viisauden.³⁷⁵

Viisaus on, jos mahdollista, vieläkin universaalimpi termi uskontoteologisesti, kuin rakkaus. Viisaus lieventää yhtäältä rakkauden universaalisuutta olemassaoloon kytkeytyneenä ja toisaalta kristinuskoon kytkeytyneisyyttä.³⁷⁶ Viisauden luonne tosin on Johnstonin teksteissä paikoin samaa tarkoittavaa rakkauden ja Pyhän Hengen kanssa.³⁷⁷ Tämä liittyy mystiikan teologian ilmaisutapaan.

³⁶⁹ Tällaiseen käsitykseen viittaa myös Kendall, 1983, 54–56.

³⁷⁰ IEL, 167. Johnston kuvaa psykologian ja zenin avulla mielen syvyyssuuntaista ajattelua (SP, 50): ”Thinking vertically, the stream of images halted, the mind goes down, down, down. ... In other words, the horizon of consciousness is extended, broadened, deepened; or, put in another way, the unconscious comes up”.

³⁷¹ IEL, 168.

³⁷² MM 32; MT, 113–114; LC, 92–93.

³⁷³ MT, 250.

³⁷⁴ BL, 12.

³⁷⁵ IEL, 217.

³⁷⁶ MT, 304–305.

³⁷⁷ AML, 15; MT, 303.

Kuitenkin varsin yleisellä tasolla Johnston toteaa uskontojen perustan rakentuvan viisaudelle. Uskonnoilla on yhteinen juuri ja päämäärä.³⁷⁸ ”*Arise, my love...*” – *Mysticism for a New Era* -teoksessa viisautta ei kuvata minkään uskonnon erityisominaisuudeksi, ja siinä mielessä Johnstonin käsitys siitä edustaa essentialistisuutta. *Nostra Aetaten* alkukappaleisiin viittaamalla Johnston toteaa viisauden olevan ihmiskunnalle yhteistä. Viisaus samaistuu ”uskonnolliseksi tunnoksi” ”suuresta mysteeristä”, jonka Johnston yhdistää yleiseen ilmoitukseen, mutta myös mystiseen tietämiseen.³⁷⁹ Traditionaalisesti ymmärretty yleinen ilmoitus saa osin mystisen tiedon luonteen. Johnston ajattelee ihmiskunnan voivan yhdistyä mystisen tiedon tasolla, jota hän kutsuu viisaudeksi.

Tarkoitan mystiikalla viisautta. Tarkoitan sanojen ja kirjainten, ymmärryksen ja ajattelun, mielikuvien ja mielikuvituksen, ajallisen todellisuuden menneisyyden ja tulevan ohittavaa viisautta.³⁸⁰

Viisaus on mahdollisimman laaja termi kuvaamaan käsitteisiin perustuvalla ymmärryksellä saavuttamatonta todellisuutta, jota kohti ihminen pyrkii rakkauden avulla. Johnston toteaa, että

meidän täytyy oppia perusviisaus, joka on kaikkien uskontojen juurilla. Kuten Anonyymit Alkoholistit opettavat, viisaus merkitsee, että meidän täytyy tunnustaa oma heikkoutemme ja kutsua avuksemme ”korkeampaa voimaa”. Meidän täytyy pitää korvamme maassa kuulaksemme aikamme profeettallisia ääniä: Mahatma Gandhi, Äiti Teresa ja Dalai Lama.³⁸¹

Mystical Theology – The Science of Love -teoksessa Johnston käsittelee mystistä viisautta omassa luvussa.³⁸² Hän esittelee buddhalaisen tyhjyydeksi ja muodottomaksi kuvatun viisauden, jonka hän tulkitsee kristillisen termin avulla ”tiedoksi tietämättömyyden pilvessä”.³⁸³ Kristillinen viisaus tulkitaan persoonalliseksi ja lopulta Pyhäksi Hengeksi.³⁸⁴ Johnston käyttää toisen uskonnon mystisen elementin esittelyssään oman uskontonsa rinnasteisena pitämäänsä termiä.

Johnstonin viisaus-käsitteen käsittely jatkuu kahden alaotsikon *The Gift of Divine Wisdom* sekä teoksen nimikkeeseen viittaavan alaotsikon, *Mystical Wisdom: Scientific Knowledge*, alla.³⁸⁵ Viisaus nousee ihmisen olemuksesta tai virtaa

³⁷⁸ AML, 44. Johnston viittaa Paavi Johannes Paavali II:n *Crossing the Threshold of Hope*. John Paul II 1994.

³⁷⁹ AML, 44–46. *Nostra Aetate* no. 1 ja 2. Viittaus (AML, 46, 246, nootti 11), Aldous Huxleyn *The Perennial Philosophy* (New York, 1946), 12.

³⁸⁰ AML, xvi.

³⁸¹ MJ, 75.

³⁸² MT, 300–325.

³⁸³ MT, 301. Mystisellä viisaudella on piirteitä, jotka rinnastuvat *mahāyāna*-buddhalaisuuden viisaukskäsitukseen. Keskeistä sille on se, että täydellinen viisaus näkee mielen luomien käsitteellisten konstruktioiden ohi kiinnittymättä niihin. Täydellinen viisaus näkee kaiken tyhjänä, *śūnya*. Tämä koskee myös buddhalaisuutta kuvaavaa teoriaa. Valaistunut mieli näkee oikein.

³⁸⁴ MT, 302–303. MT, 303–304: ”The personification of wisdom reaches a climax with the descent of the Holy Spirit. At the last supper Jesus said he would send the Spirit to those who love him. ... For the Holy Spirit is the divine wisdom (*Divina Sapientia*) who enlightens and guides through the darkness of night and the light of day. Wisdom, then, is the end and love is the way. ... But wisdom and love are always so closely intertwined as to be inseparable”.

³⁸⁵ MT, 304–308.

ihmiseen ulkoapäin.³⁸⁶ Ajatus ihmisen olemuksesta nousevasta viisaudesta saattaa viitata psykologiseen tulkintatapaan alitajuisen nousemisesta tietoisuuteen mystisen kasvun tiellä, mikä merkitsisi essentialistista, yhteisestä ihmisyydestä nousevaa tulkintaa. Viisauden virtaaminen ulkoapäin ihmiseen viittaa ajatukseen Jumalasta ihmiselle toiseutena. Ajatus samaistuu vuodatettuun kontemplaatioon. Sen edellytyksenä on ihmisen ”olemuksen avautuminen Jumalan vuodattumiselle”. Ihmiseen vuodattuu ”rakastava, tyyni, rauhallinen, lempeä” viisaus, joka kantaa ihmisen tämän ”tietämättä kuka tai mistä tai miten”. Kyseessä on ”korkein viisaus”, joka on myös rakkautta. Jumala ei siten vuodata pelkkää viisautta, vaan myös rakkauden.³⁸⁷

Transsendentaaliset säännöt toimivat Johnstonilla vedenjakajana uskontojen viisauden suhteen. Hän toteaa, että

Kristillinen itsen häviäminen rakkauden kautta ja zeniin kuuluva metafyyminen itsen häviäminen eivät ole samoja. Mutta ne ovat toisiaan täydentäviä. Ajattelen, että kristittyjen ihanneena on saada sekä uskonnollinen kääntyminen, jossa jumalallistumme rakkauden kautta ja intellektuaalinen kääntyminen, jossa tulemme yhdeksi kaiken kanssa viisauden kautta.³⁸⁸

Yhtäältä tästä voitaisiin tehdä se tulkinta, että uskonnot asettuvat eri tasoille siinä, miten syvälle niiden avulla päästään mystisessä elämässä.³⁸⁹ Zenbuddhalaisuuden piirissä saavutettava viisaus edustaa transsendentaalisten sääntöjen intellektuaalista kääntymistä.³⁹⁰ Myös kristitty on siitä osallinen. Zenbuddhalainen ei koe transsendentaalisten sääntöjen huipennusta, uskonnollista kääntymistä, jossa todellinen itseys saavutetaan rakkauden kautta. Tämä kanta on sikäli tärkeä, että siinä uskontojen välisenä vedenjakajana on rakkaus. Kristinuskon ja zenbuddhalaisuuden piirissä koetaan perimmäinen essentialistinen viisaus, vaikka kumpikin konstruktivistisesti sanoitettuna ja eri tavoin edeten. Johnstonin mukaan kaikki ihmiset etsivät essentialistista viisautta, mutta tarkemmin sitä analysoitaessa paljastuu, että uskonnoilla on oma käsityksensä viisauden sisällöstä.

Toisaalta Johnston sanoo samassa yhteydessä, että ”kristillisessä elämässä kadotamme itsemme rakkauden kautta”. Sitten hän viittaa zenbuddhalaiseen vastaavaan itsensä kadottamisen tapahtumaan, jota hän kutsuu ”paremman termin puutteessa metafyyksiseksi”. Se tapahtuu intuition ”olemassaolon ykseydestä”, mitä Johnston pitää zenbuddhalaisuuteen kuuluvana tyhjyyden (*mu*), mutta myös kaiken kokemuksenä. Zenbuddhalainen tulkinta todellisuudesta viittaa kaiken ykseyteen, jonka tajuamisessa valaistutaan ja saavutetaan todellinen itseys.³⁹¹

³⁸⁶ MT, 304: ”The other type of knowledge, more properly called wisdom, is found not only in Buddhism and Christianity but in the mystical tradition of all the great religions. This wisdom is formless, obscure knowledge in a cloud of unknowing. The Christian tradition spoke of it as gift and called it infused contemplation or mystical theology. Whereas acquired knowledge comes through the senses, infused, imageless knowledge wells up from the dark depths of one’s being or flows into these depths like a river from without”.

³⁸⁷ MT, 304–305. IEL, 217: ”There is a profound union at the level of faith even when the belief seems completely different... all be in love ... all possessing the wisdom which flows from love”.

³⁸⁸ LC, 74.

³⁸⁹ Tosin *The Still Point* –teoksessa (138) Johnston toteaa, ettei kristitty voi väittää kokemuksensa olevan syvällisempi kuin muiden uskontojen edustajilla on.

³⁹⁰ Termi, esim. MT, 112.

³⁹¹ LC, 72.

Kyseessä on kaksi erilaista itsensä kadottamisen tapaa. Johnston pitää buddhalaista ja kristinuskon korkeinta viisautta erilaisina, mutta ei kuitenkaan ”toisiaan poissulkevinä”. Hän pitää mahdollisena sitä, että ne olisivat ”toisiaan täydentäviä”³⁹², koska molemmat uskonnot edustavat ”transsendenttista viisautta”.³⁹³ Uskontojen viisauden erilaisuus selittyy konstruktivistisuuden avulla: uskonnot opettavat eri tavoin viisaudesta ja näkevät sen elementit oman taustansa valossa.³⁹⁴

Kristinuskossa kyseistä viisautta luonnehtii ”lahjanomaisuus”, ”saavuttamattomuus omin voimin” sekä ”ennakoimattomuus”.³⁹⁵ Johnston pitää kuitenkin myös buddhalaista valaistumista osoituksena kyseisistä piirteistä. Samoin Upaniṣadeista hän löytää vastaavuuden perimmäiselle viisaudelle.³⁹⁶ Evankeliumeissa mainittu vertaus eri aikoina viinitarhaan tulevista työntekijöistä kuvaa vuodatetun viisauden lahjaluonnetta. Johnston ei käytä ”*Arise, my love...*” – *Mysticism for a New Era* -teoksessa tästä essentialistisen viisauden lähteestä armo-sanaa, vaan käsittelee viisautta vuodatetun kontemplaation ajatusyhteydessä.³⁹⁷

Tästä voi päätellä, että viisaus on lahjanomaisena yliluonnollista kaikissa uskonnoissa. Kristinuskon Jumala osoittautuu viisauden vaikuttajaksi. Vuodatettu kontemplatiivinen tila on ihmisen todellisen itseyden toteutuma, joka voidaan saavuttaa kaikissa uskonnoissa.³⁹⁸ Tämän kannan perusteella Jumalan yliluonnollinen armo vaikuttaa kristinuskon ulkopuolella. Vuodatetun kontemplatiivisen tilan saavuttanut ihminen voi kokea myös mystisen kokemuksen kautta rakkauden liikkautumassa asemassa muihin uskoviin nähden, sillä kristitty yhtä lailla etsii yhdessä toisten kanssa.³⁹⁹ Mutta viisauden ydin paljastuu essentialistiseksi kristilliseksi sisällöksi, rakkaudeksi.

³⁹² LC, 72–74. Sama määritelmä sopii myös kyseisten uskontojen mystiikkaan. AML, xviii.

³⁹³ AML, xvii–xviii: ”Though wisdom is a gratuitous gift, the religions paradoxically teach a way to its attainment. ... both being forms of transcendental wisdom”.

³⁹⁴ AML, xvii. Tämä käsitys tuli esiin myös uskon ja uskomusten analyysin yhteydessä. Tällöin oli kyse mystisen kokemuksen sisällöstä, joka syntyi konstruktivistisesti meditoivan omasta uskonnosta käsin.

³⁹⁵ AML, 93. AML, 92–93: ”Ignatius of Loyola called it ‘consolation without previous cause.’ He saw that there is no sensible cause for this state of consciousness that opens us to infinite presence and leads us to see Go in all things.”

³⁹⁶ AML 93, 247 nootti 6, jossa viittaus *Katha Upanishad* 2:23. Johnston toteaa palanneensa hankitun ja vuodatetun kontemplaation jaon käsitykseen.

³⁹⁷ AML, 92–93, 100–101.

³⁹⁸ AML, 100–101: ”Those who enter the path of infused contemplation ... One becomes nothing. ... One leaves all ... to enter into the cloud of unknowing or the dark night where one experiences a deep loneliness like the loneliness that comes before death. This is the path of the Hindu sannyasin who practices the most radical renunciation to find total liberation and profound wisdom. It is the path of the bodhisattva who leaves all to come to supreme enlightenment and unlimited compassion. It is the path of the mystic who sings nothing, nothing, nothing ... and even on the mountain nothing ... All for love! ... since the mystical path in all religions is so similar, we are learning from one another”.

³⁹⁹ AML, 101; SM, 182–183: ”There are many paths to the summit of Mount Fuji, say the Japanese; and there are many religions that lead to something or someone who lies in impenetrable darkness beyond the cloud of unknowing. But unlike the paths of Fuji, the religions need one another. There are, moreover, many ways within each religious tradition. What a variety of ways exists in Mahayana Buddhism alone! And within Christianity, too, I have pointed to the ways of meditation, of purification and of friendship. But perhaps we could ask if there is anything common to all these ways. I believe there is. In the Christian way the basic experience or enlightenment to which all the paths lead is that of being loved by God.”

Rakkaus määrittyy myös armon avulla.⁴⁰⁰ Rakkaus on Jumalan armon ilmaus, joka on tarjottu ”kaikille miehille ja naisille, jotka haluavat olla täysin inhimillisiä”.⁴⁰¹ Armolla on rajat ylittävä luonne, sillä se yhdessä rakkauden kanssa ohittaa uskontojen konstruktivistisiksi katsottavat oppisisällöt.⁴⁰² Termi ”armo” liittyy pääsääntöisesti aina kristillisen Jumala-käsityksen yhteyteen.⁴⁰³ Jumalan armo tekee työtä ihmisen sisimmässä ja sillä tavalla Jumalan armo on samaa kristinuskossa ja sen ulkopuolella.⁴⁰⁴ Ihminen partisipaatioissa Jumalaan jumalallistetaan armon kautta.⁴⁰⁵ Armon universaalisuus tulee esiin kannanotossa, että Johnston ei uskontodialogitilanteen vuoksi käyttäisi termiä ”armo” pelkästään kristinuskoon liitettyä, koska Jumalan Henki vaikuttaa kaikkialla.⁴⁰⁶

Luonnehtiessaan uutta mystiikka Johnston kuvaa sen lahjanomaisuutta nimenomaan armo-termin avulla. Hän ehdollistaa universaalin todellisen itseyden löytämisen armon elementtiin, millä hän ilmaisee tukeutuvansa kristilliseen näkemykseen todellisuudesta.⁴⁰⁷ Johnston ajattelee mystiikanteologiansa sisältävän Augustinukselta tulevia vaikutteita. Hän tulkitsee tämän armo-opin olevan keskeinen elementti mystiikan teologiassa. Tämän hän toteaa *Mystical Theology – The Science of Love* -teoksessa sitaattinaan Augustinuksen *Tunnustukset*-teoksesta ja liittämällä sen ajatuksen keskeiseksi mystisen elämän totuudeksi. ”Metodit ja tekniikat” edustavat ihmisen turhaa ponnistelua ja ”pelagiolaisuutta”. Johnston pitää augustinolaisena korostuksena nimenomaan Jumalan edeltäkäyvää rakkautta.⁴⁰⁸

Johnston tulkitsee augustinolaista luonnon ja armon suhdetta kuvaavaa *imago Dei – similitudo Dei* -jaottelua mystiikanteologisesti.⁴⁰⁹ *The Still Point* -teoksessa hän torjuu ajatuksen, että kaikki olisivat ”armon tilassa” tai että ”kaikki mystiikka on yliluonnollista”. Traditionaalisesti tulkittuna tämä ilmaisu tarkoittaisi sitä, että hän ei pitäisi ei-kristillisiä uskontoja pelastavina. Mutta koska Johnston ei käsittele luonto-armo -tematiikkaa suoraan soteriologiselta kannalta tai luomisteologisesti, hänen ajatuksensa siitä jää osin häilyväksi. Johnstonin tarkoitus on määritellä

⁴⁰⁰ Armo-tematiikkaa käsitellään myös luvussa 3.2.

⁴⁰¹ MT, 111, 114, 284; IEL, 213.

⁴⁰² MT, 115–116. Luonnon ja armon välisestä suhteesta käydystä keskustelusta ks. esim. *Kerr* 2002, 134–161.

⁴⁰³ Poikkeuksena Johnstonin esittely puhtaan maan buddhalaisuudesta (PLBN) jossa Amidan nimen kuuleva voi turvautua tämän rajattomaan myötätuntoon. Samasta MM, 32, jossa mainitaan *ta-riki*, toisen voima, millä viitataan ihmisen ulkopuoliseen voimaan.

⁴⁰⁴ WS, 22; AML, 154; MT 180; SP, 137; MCU, 226, nootti 10. Johnston toteaa perinteisesti tulkittu, että ei ole olemassa ihmisen luonnollista tilaa, vaan ihminen on joko synnin tai armon tilassa. Tämä kanta on hänen mukaansa hankaloittanut ei-kristillisen mystiikan armo-luonteisuuden määrittelyä, koska armon tulkittiin sisältyvän pelkästään kristilliseen mystiikkaan.

⁴⁰⁵ AML, 153–154.

⁴⁰⁶ SP, 137–138.

⁴⁰⁷ LC, 4.

⁴⁰⁸ MT, 26–28. MT, 28, nootti 20: ”Da quod jubes, et jube quod vis’ *Confessions*, X.29, 40.” *Mystical Theology – The Science of Love* -teoksessa (27) Johnston koostaa varhaisen mystiikan teologian historian keskeiset vaikuttajat seuraavasti: Augustinuksen osuus liittyy armoon, Origeneksen panos oli rakkauden teologia, kappadokialaiset isät ja Pseudo-Dionysios Areopagita korostivat salaisuuden teologiaa, erämaaisät toivat hengellisen ohjauksen ja luostarius keskittyi liturgiallaan saanaan ja sakramenteihin. Augustinuksen mystiikanteologian luonteesta käydystä keskustelusta, ks. *Annala* 1993, 159–163.

⁴⁰⁹ Vrt. *Annala* 1993, 153–154. Johnston seuraa katolista ajatusta armon kohottavasta luonnosta, ja armon täydellistävistä vaikutuksista, mitä osoittavat ajatukset hankitusta ja vuodatetusta kontemplaatiosta. Esim. MT, 308. Ihmisen luonnossa on potentia kohottua armon avulla. SP, 73.

mystisen kokemus uskontoteologisesti, ja taustoittaakseen tarkastelutapaansa hän tuo lukijan eteen sen aiheen käsittelyn historiaa. Osa tätä on kysymys armon ja luonnon suhteesta. Hän kysyy, onko kristillisen ja ei-kristillisen mystisen kokemuksen välillä eroa, ja jos on, niin minkälainen. Aasialaiset meditaation yhteydessä saavutetut tilat sekä psykologiset seikat puoltavat hänen mielestään käsitystä, että ei voida osoittaa armon laatua tai ilmenemistä eri tapauksissa. Luonto ja armo ovat kietoutuneet toisiinsa tavalla, jota ihminen ei voi arvioida.⁴¹⁰ Rukouksen suhteen Johnston korostaa luonnon kohottuvan armon vaikutuksesta. Siksi Johnston hylkääsi luonto-yliluonto -jaottelun erottamaan kristillistä mystiikkaa muista uskonnoista. Kuten Johnstonin käsittelytavasta huomataan, meditatiivisuuden konteksti ja kokemuksellisuus sanelevat teologista muotoilua. Hyväksyttävämpää kuin määritellä uskontojen mystiikan erot armon avulla, on todeta, että sellainen mystinen kokemus, joka nousee Jumalan rakkaudesta Kristuksessa, on kristillistä. Tämä perustuu ajatukseen, että kaikki mystiikka on periaatteessa samanlaista, ja että ainoa tapa erottaa kristillinen mystiikka muista on teologinen. Uskontojen mystiikka ”joissain tapauksissa voi olla yliluonnollista”.⁴¹¹

Johnston ottaa tällä tavoin osaa keskusteluun modernista katolisesta teologiasta, jonka yhtenä trendinä on ollut luonto-armo tai luonto-yliluonto -dikotomioiden erojen häivyttäminen. Hänen mukaansa yliluonnollinen armo vaikuttaa toisen uskonnon kokemuksessa.⁴¹² Kysymykseen siitä, merkitseekö se muutosta ihmisen suhteessa transsendentiin toisessa uskonnossa, hän toteaa, että Jumalan kutsu ja ilmoitus voi näyttää ihmiselle tuon rakkauden alkuperän.⁴¹³ Rakkaus on kristinuskon erityispiirre ja säilyy sellaisena. Jumalan rakkauden vuoksi kristillinen usko on kuitenkin kaikkein normatiivisin uskonto. Tällaisena Johnstonin ajatus Jumalan armon vaikutuksesta ilmentää essentialistista ja kristinuskolähtöistä käsitystä. Yhtäältä Johnston ulottaa kaikki transsendenssiin suuntautuvat määreensä universaaleiksi ja essentialistisiksi, mutta toisaalta ehdollistaa ne samalla sisällöiltään kristillisiksi.

Rajattomana rakastumisena jokaisessa uskonnossa suuntaudutaan kohti todellisen itseyden toteutumista, mutta kuitenkin samalla kohti kyseisessä uskonnossa olevaa kulttuurisesti ehdollistettua päämäärää.⁴¹⁴ Johnstonin ajattelu ilmaisee eräänlaista pluralistista katsantokantaa, jossa kaikkien uskontojen edustajat etenemällä uskontonsa mukaisesti toteuttavat täyttä tarkoitustaan. Kyseessä ei

⁴¹⁰ Vaikka Johnstonin pyrkimys on tulkita ihmistä holistisesti, hän tekee selvän eron teologisen ja psykologisen tulkinnan välille kuvatessaan ihmisen sisäisyyttä ja armon vaikutusta ihmisessä. SP, 67–68. Zenbuddhalaisuuden piirissä tavoitettu mystinen kokemus kuuluu luonnon järjestyksen piiriin, jota armo voi kohottaa. MCU, 226.

⁴¹¹ SP, 136–141. Johnstonin historiallinen katsaus armon luonteen tulkintaan.

Jacques Maritain mystisen kokemuksen mahdollisuudesta ihmisen sitoutumatta mihinkään uskontoon, ns. luonnollisen järjestyksen piirissä, ks. *Maritain* 1995, 286–309.

⁴¹² WS, 12–13: ”Now love is a powerful lamp, a burning candle. It throws light on its environs and leads to knowledge. This knowledge I call faith: it is the richest wisdom. And as faith penetrates deeper into the human psyche, it leads to altered states of consciousness and greatly enhanced awareness. It holds sway at the depths of one’s being. And now I call it mysticism. I believe that this mysticism is found everywhere and that it exists even in those religions which do not speak of love but which demand a total commitment”.

⁴¹³ PLBN, 60:”... God’s gift of his love. Only God can give that gift and the gift itself is self-justifying.”

⁴¹⁴ PLBN, 59: ”Applying this to the experience of Shinran and Hohen and the great Amidist saints it is clear that they were men and women in love in an unrestricted way. There was no limit to their trust in Amida’s compassion... and the fruit of this trust is genuine peace and joy.” Vrt. esim. *Bloom* 2004, puhtaan maan buddhalaisuuden näkemyksistä.

konstruktivistisesti tarkasteltuna olisi suuntautuminen kristinuskoon päin, vaan kunkin ihmisen rakastumisessaan ilmaista suuntaa kohti.

Vaikka armo ja rakkaus ovat toisilleen läheisiä ja määrittävät toistensa avulla, rakkaus erottaa uskontojen mystiset kokemukset toisistaan siinä, missä armo vaikuttaa molemmissa. Rakkaus on yhtäältä kaikille annettua, essentiaalista, universaalista ja kaikkia koskevaa, mutta toisaalta rakkaus erottaa uskontojen mystiset kokemukset toisistaan. Johnston päätyy siis molempiin kantoihin, sekä essentialistiseen, että konstruktivistiseen käsitykseen rakkaudesta, koska ei ole täysin pystynyt todentamaan rakkauden vallitsevuutta kaikissa uskonnoissa.

Transsendentaalisten sääntöjen käyttötapaa herättää kysymyksen siitä, miten usko säilyy rajattoman rakastumisen aikaansaamana viisautena sekä Kristussisältöisenä että kaikkia koskevana. Onkin kaksi vaihtoehtoista tapaa tulkita Johnstonia. Usko on joko Kristussisältöistä tai se ei ole sitä. Jos usko on Kristussisältöistä, se on sitä metaontologisesti ohi uskontojen metafysiisten lausumien. Tai sitten, todetessaan, ettei rakastuminen eri uskonnoissa tarkoita aina spesifisti kristillisesti ymmärrettyyn Jumalaan rakastumista, hän on jo valinnut uskontopluralistisen vaihtoehdon.

Vaikka Johnston käyttää muista uskonnoista haettuja ihmisyyden keskusta kuvaavia ajatuksia, hän ei tulkitakseen ihmisyyttä luovu kristillisestä katsantokannastaan. Kanta perustuu Kristuksen keskeiseen asemaan, johon myös uskontojen väliset erot kulminoituvat. Jos todellinen itseys saavutetaan ainoastaan Kristuksen kautta, se merkitsee, että joko muiden uskontojen edustajat eivät voi kokea häntä, tai että muiden uskontojen edustajat tietämättään osallistuvat Kristussalaisuuteen oman uskontonsa sisällä. Onkin kysyttävä, miten Kristuksen läsnäolo sopii muiden uskontojen todellisuuteen tai jopa itseymmärrykseen, ja miten muiden uskontopereinteiden edustajat saavuttavat todellisen itseytensä.

Seuraavassa luodaan katsaus Johnstonin keskeisiin teologisiin käsityksiin. Tämä tehdään analysoimalla hänen kristologiaansa. Kysymys Kristuksen roolista itse mystisessä kokemuksessa on tärkeä ratkaistaessa hänen kantaansa suhteessa konstruktivismiin ja essentialismiin.

3 Kristologia teologian ytimen kuvauksena

Johnston on valinnut mystiikan teologian avaimeksi, jolla hän aukaisee uskontoteologista kokonaisuutta. Hänen pyrkimyksensä on luoda universaali näkemys.⁴¹⁵ Edellisessä luvussa tarkasteltiin Johnstonin ajattelun konstruktivistisia ja essentialistisia piirteitä ihmisyyden sekä ihmisen ja Jumalan välistä suhdetta kuvaavien käsitteiden avulla. Ihmisen päämäärä ei ole pelkkä alkuvanhurskauden tila, vaan hänen tulee jatkaa mystisellä tiellä kohti todellisen itseytensä toteutumista. Ihmisen ytimessä on mysteeri, joka ilmaistaan uskonnollis-antropologisesti konstruktivististen uskomusten perusteella toisistaan erottuvin tavoin.⁴¹⁶ Eroja ilmentävät uskomukset antavat sisällön mystiselle kokemukselle. Teologinen luonnon ja armon välinen ero mataloituu, koska Jumalan armo vaikuttaa jokaisessa totuutta etsivässä. Jumalasta Kristuksen kautta tulevalle rakkaudella on ykseyttävä vaikutus.

Tutkimukseni tässä vaiheessa on jo selvinnyt, että Johnston tulkitsee kristillistä oppia vahvasti meditatiivisuuden näkökulmasta. Etsiessään uudenlaista teologiaa osa hänen päätelmistään tai käsityksistään on tarkoituksellisen provisorisia. Hänen kirjoittamisen tapaansa voi luonnehtia erilaisten sinänsä varsin suurten kokonaisuuksien yhteen saattamiseksi johtopäätösten punnitsemista varten. Hän tarjoilee lukijalle erilaisia näkökulmia ja visioi uusia mahdollisuuksia todetakseen näiden jälkeen, ettei itsekään tule niiden perusteella tiettyyn lopputulokseen, mutta haluaisi kuitenkin tarkastella asioita eri tavoin, kuin aiemmin on tehty. Osin tämän ymmärtää tapahtuvan siksi, että hän kokee olevansa pysyvässä uskontodialogitilanteessa ympäröivän maailman kanssa ja kristinuskon operoivan vanhentuneilla tai päivittämistä tarvitsevilla käsityksillä.⁴¹⁷ Hän liikkuu hermeneuttista kehää kontekstinsa ja ilmoitetun totuuden välillä.

Johnstonin tapaan kirjoittaa kuuluu, että hän käy varsin lyhyesti läpi sellaisia kokonaisuuksia, jotka jäävät askarruttamaan analyttisempää mieltä. Ainoa tieteellisellä tavalla analyttiseksi kuvattava teos tässä mielessä lienee hänen väitöskirjansa. Syynä muiden teosten erilaiseen kirjoittamiseen tapaan saattaa olla hänen tarkoituksensa tavoittaa suurempi joukko vähemmän vaikeaselkoisella tavalla.

Liikkuvasta ja elastisesta otteestaan huolimatta Johnstonin lähtökohtana on tietty teologinen käsitys. Jesuiittana Johnston pitää kristologiaa tärkeänä. Kristologia on kristillisen teologian keskeinen lokus, mikä korostuu varsinkin uskontodialogitilanteessa. Kristologia ei kata koko kristillistä teologiaa, mutta katson sen

⁴¹⁵ Evert H. Cousinsin mielestä uskontodialogissa juuri kristologiaan kohdistuu keskeisiä kysymyksiä. *Cousins* 1992, 61. Ks. esim. *Keel* 1996. Kristuksen keskeisyydestä dialogissa ja teemoista ks. esim. *Lefebvre* 1993, xx, 3–4, 28–56.

⁴¹⁶ Antropologinen malli uskontoteologisena lähestymistapana ks. *Bevans* 2011, 54–69.

⁴¹⁷ Lähestymistavan ongelmista ks. esim. *Dupuis* 1994, 33.

avaamisen tässä tutkimuksessa antavan riittävän hyvän kuvan hänen teologisen ajattelunsa kokonaisuuden ymmärtämiseksi.⁴¹⁸

Kristologiaa voidaan lähestyä eri suunnista.⁴¹⁹ Varsinkin missiotilanteessa kristinuskon sisällä joudutaan arvioimaan tapaa, jolla sanoma viestitettäisiin parhaalla mahdollisella tavalla. Johnston eli varsin uskontopluralistisessa kontekstissa, jossa hän peilasi oppimiaan käsityksiä ympäröivien uskontojen praksiksiin. Hän pyrki tulkitsemaan kristillistä sanomaa uudelleen paikallisen kontekstin kielellä. Tätä aihetta tarkastellaan myös neljännessä luvussa. Tässä vaiheessa kristologian suhteen riittää todeta se, että Johnston on kritisoinut katolista kirkkoa siitä, että se edustaa hänen mukaansa ajatusta absoluuttisesta totuudesta aina ja kaikkialla, ja siksi hän etsii tuoretta kristologista ilmaisuja.⁴²⁰ Tästä syystä osa hänen kristologisista lausumistaan uskontoteologisessa kontekstissa ovat osin provisorisluonteisia.⁴²¹ Johnstonin paikalliseen aasialaisperäiseen tulkintaan pyrkivä ajattelu synnyttää kysymyksiä teologisen siirrettävyyden mahdollisuudesta ja luonteesta sekä siitä, mitä hän pitää konventionaalisenä ja mitä absoluuttisena totuutena. Miten esimerkiksi kristologisten merkitysten jatkuvuus taataan ja mitä käsitteitä otetaan käyttöön?⁴²²

Edellisessä luvussa on hahmoteltu todellisen itseyden löytäminen Johnstonille tärkeäksi pyrkimykseksi. Se sisäänpäin kääntymisen (*shift to interiority*) ja meditatiivisuuden ohella ilmentää antropologista lähestymistapaa teologisiin kysymyksiin. Voitaisiin olettaa, että samat piirteet näkyvät Johnstonin kristologisissa kannoissa. Ihminen on mystisellä matkalla Kristuksessa kohti Isää. Kristuksen läsnäolo rukouksessa on Johnstonin ajattelun ydintä, ja hän kokee olevansa nimenomaan rukoilemisen opettaja.⁴²³ Yhtä Johnstonin teoksista, ”*Arise, My Love...*” – *Mysticism for a New Era*, voitaisiin pitää kristologian mystiikanteologisenä tulkintana.⁴²⁴

Seuraavassa luon katsauksen Johnstonin kristologiaan sellaisten hänen nostamiensa teemojen avulla, joiden ajattelen parhaiten tulkitsevan häntä. Teemat liittyvät Kristuksen pre-eksistenttisyteen, kaksiluonto-oppiin, inkarnaatioon ja soteriologiaan. Luvussa tarkastellaan, mihin suurempaan kokonaisuuteen hän mystiikan-teologinen tulkintansa asettuu, sekä sitä, onko Johnstonin kristologia alhaalta päin eli Jeesuksen ihmisyydestä nousevaa vai ylhäältä alas, Kristuksen jumaluudesta laskeutuvaa.⁴²⁵ Samalla pyritään sovittamaan aiempien päälukujen havaintoja Johnstonin kristologiaan sekä konstruktivistisiin ja essentialistisiin piirteisiin.

⁴¹⁸ Näin esim. Dupuis 1994, 2, 6–9. Dupuis myös kristologian deduktiivisesta ja induktiivisesta metodista.

⁴¹⁹ Esimerkki Jacques Dupuis’in, S.J., jaottelusta kristologioiden suhteen, ks. Dupuis 1994, 20–36.

⁴²⁰ MM, 3.

⁴²¹ Vrt. Dupuis 1994, 30–31. Dupuis’in mukaan kristologian perustaksi uskontodialogitilanteessa ei riitä pelkkä transsendentaalinen näkökulma tai armon vaikuttama yksilön uskonnollinen elämä, vaan myös uskonnollisten traditioiden objektiiviset elementit. Ei ole kyseessä vain ihmisen pyrkiytyminen kohti Jumalaa, vaan että Jumala odottaa ihmistä.

⁴²² Vrt. Dupuis 1994, 20–22, 33. Konventionaalisen ja absoluuttisen totuuden aiheesta uskontodialogitilanteesta ks. esim. O’Leary 2015, 71–72.

⁴²³ MJ, 189.

⁴²⁴ Tähän viittaa myös Joseph O’Leary. Keskustelu Nagoya lokakuu 2015. Morsiusmystisen tulkinnan edustajasta Origeneestä Johnston toteaa tämän edustaneen mystistä rakkauden teologiaa. MT, 19, 259–260, 264, 271.

⁴²⁵ Tässä tutkimuksen vaiheessa kiinnitetään erityistä huomiota niihin teologeihin, joihin Johnston viittaa, tarkoituksessa analysoida Johnstonin riippuvuutta näiden ajattelusta. Dupuis on tehnyt kyseisen jaon tarkastellessaan kristologiaa nykyisessä uskontoteologisessa tilanteessa. Dupuis’in

3.1 Mystisyyden vaikutus kaksiluonto-oppiin

Johnston kertoo liittyvänsä traditionaaliseen kristologiaan. Hän sanoo varsin yleisluontoisesti:

Jos se [kristinusko] haluaa olla uskollinen uusitamentillisille juurilleen, sen tulee olla rehellinen käydessään vuoropuhelua muiden uskontojen kanssa. Sen täytyy olla uskollinen perustajalleen – ihmiselle, puusepälle, Jeesus Nasaretilaiselle, joka kristittyjen uskon mukaan nousi kuolleista. Historiallisen Jeesuksen Jumalan Poikana olemisen vesittäminen ekumeenisuuden nimissä pelkäästään *logos* tai kosminen Kristus -tyyppisin ehdotuksin, on epäreilua niitä buddhalaisia, hinduja, juutalaisia ja tieteen tekijöitä kohtaan, joiden kanssa olemme vuoropuhelussa.⁴²⁶

Toteamuksen tarkoitus on osoittaa, että on tärkeää olla sitoutunut kristilliseen uskoon uskontovuoropuhelutilanteessa. Johnston ilmaisee oman sitoutumisensa laadun kristologisin käsittein. Painotuksesta näkyy hänen kantansa siitä, että Kristuksen kaksiluonto-opin suhteen voidaan kulkea väärään suuntaan. Kristityn ei tulisi dialogitilanteessa pyrkiä kohti epäaitoa superuskontoa. Kukin uskonto lähestyy toista uskontoa omasta taustastaan käsin ja sille tulisi olla uskollinen.⁴²⁷ Tällä hän viittaa kristinuskon ja Kristuksen erityispiirteeseen, historiallisuuteen.

Johnston käyttää aiemmin kuvattua varsin niukkaa teologis-analyttistä kirjoittamisen tapaa Johnston käyttää tarkastellessaan ensimmäisten konsiilien kristologisia lausumia. ”*Arise, My Love...*” – *Mysticism for a New Era* -teoksessa hän toteaa lyhyesti varhaiskirkon käyttäneen ”kreikkalaisen maailman kieltä” vastauksissaan aikansa Jeesusta koskeviin kysymyksiin.⁴²⁸ Varhaisen kristillisen teologian taustan tunnistaminen pohjustaa hänen omaa pyrkimystään dynaamiseen ja paikalliseen opin tulkintaan. Johnston sanoo liittyvänsä vanhakirkollisiin kristologisiin lausumiin. Hän torjuu selväsanaisesti nestoriolaisen ja monofysiittisen ajatuksen Jeesuksen luonnosta.⁴²⁹ Samoin hän viittaa suoraan kaksiluonto-opillisiin lausumiin.

mielestä sekä Teilhard de Chardin että Karl Rahner edustavat alhaalta nousevaa kristologiaa, Rahner myös ylhäältä alas suuntautuvaa kristologiaa. *Dupuis* 1994, 5–7, 24–25, 82–83.

⁴²⁶ SM, 185.

⁴²⁷ SM, 185: ”The first guideline, then, is fidelity to the past”. Kristus aasialaisessa uskontovuoropuhelutilanteessa, ks. esim. *Thangaraj* 2008.

⁴²⁸ AML, 155–156: ”The Council of Nicea (A.D. 325), which gave us the Nicene Creed, affirmed unequivocally the divinity of Jesus and spoke clearly about the Christ event – that Jesus was born of the Virgin Mary, suffered under Pontius Pilate, was crucified and rose from the dead. The Council of Ephesus (A.D. 431) defined that Jesus Christ was both God and man but one divine Person, with divine and human natures joined in what was called the hypostatic union. It further deposed Nestorius, patriarch of Constantinople, who held that God merely dwelt in the human nature of Christ. The council made its point clear by proclaiming that Mary was not just the mother of the man Jesus but was the mother of God. The title Mother of God (theotokos) was central to all subsequent Christology. ... The Council of Chalcedon (A.D. 451) defined that Jesus was perfect God and perfect man in two natures without confusion, without change, without separation, without division, both natures being united in one person and one hypostasis. This was against the so-called monophysites who held that there was one nature in Jesus Christ.”

⁴²⁹ AML, 192: ”One extreme is that of preaching a Jesus who is so divine, so ethereal, so unworldly, so sinless, so different from us that he no longer seems human. To this Jesus we cannot pray with the intimacy that is distinctive of the Christian tradition. Moreover, such an attitude contradicts the gospel message that the Word was made flesh and dwelt among us. The other extreme is that of seeing a Jesus that he is no longer divine. He becomes one mystic among many mystics, on prophet among many prophets, one *avatāra* among many *avatāras*. This Jesus is not the Savior

...Jeesuksen ruumis ei ollut Jumala, eivät myöskään hänen sielunsa tai mielensä. Jeesus oli juutalainen. ... Se, mitä sanomme on, että hänen inhimillisyytensä oli yhdistynyt Sanaan hyvin ainutlaatuisella tavalla, jota varhainen kreikkalainen kirkko kutsui ”hypostaattiseksi unioksi.” Se tarkoittaa, että hänen persoonansa oli Sanan persoona. Sen lisäksi (ja tämä on Pyhän Paavalin tärkeä sanoma) Jeesus oli läheisesti yhdistynyt koko ihmiskuntaan, kuten Aadam oli. ... Hän on poika luontonsa puolesta, ja meistä tulee poikia ja tyttäriä armosta.⁴³⁰

Huolimatta edellisistä varhaiskirkollisiin oppilausemiin nojaavista kannoistaan, Johnston antaa eräissä yhteyksissä varsin yksipuoliselta vaikuttavia tulkintoja kaksiluonto-opista. Esimerkkinä tällaisesta on hänen tulkintansa Kristuksen ”Minä olen” -lausumista. Varhaisin niistä on *Christian Zen* -teoksessa, jossa hän peilaa Kristuksen olemusta termeihin ”pieni itseys” ja ”suuri itseys”. Taustana on uskontovuoropuhelutilanne zenbuddhalaisuuden ja kristillisen käsityksen välillä.⁴³¹

Näin silloin selvästi että Jeesuksen sanoessa ”Minä olen”, se ”minä” joka puhui ei ollut ihmisen ”minä”, vaan ikuisen Sanan, joka oli alussa ja jonka kautta kaikki on tehty. Uskon, että Jeesus oli niin täynnä Jumalaa, ettei hänellä enää ollut inhimillistä persoonallisuutta – hänessä oli vain ikuisen Pojan persoonallisuus. Siksi ”minä”, joka hänessä huusi, oli sama, joka puhui Moosekselle sanoen, ”Minä olen se joka Minä olen”.⁴³²

Tekstiyhteydessään Johnston liittää Minä-sanan tarkoittamaan ”olemassaolon perustaa, universumin ydintä, syvyydestä nousevaa kaiken täyttävää todellista itseyyttä”. Jeesus samaistuu siksi todelliseksi itseudeksi, perimmäiseksi todellisuudeksi, johon ihmiset pyrkivät. Johnston tekee kaksiluonto-opillisen jaon toteamalla, ettei Jeesuksen minuu kyseisten lausumien yhteydessä ollut hänen inhimillisen luontonsa, vaan ilmaus ”ikuisesta Sanasta”, jonka kautta kaikki on luotu.⁴³³

Varsin dokeettiselta vaikuttavaa ajatusta selittää lainauksen zenbuddhalainen uskontodialoginen konteksti. ”Minä olen” voidaan ymmärtää zenbuddhalaisuudessa tarkoittavan täydellistä *satoria*. Itseytenä pidetty ei siinä kontekstissa tarkoita empiirisesti koettua tietoista minuutta, joksi perimmältään illusorinen minuu samaistuu, vaan valaistumisen kautta todellistunutta tosiolevaisuutta. Tämän ”suuren egon” Johnston rinnastaa Jeesuksen jumalalliseen luontoon. Hän vie rinnastuksensa varsin pitkälle todetessaan, että empiirinen ego häviää täysin, kuten zenbuddhalaisessa ajattelussa tapahtuu. Se merkitsisi kristologisesti loppuun asti vietyä Jeesuksen subjektiivisuuden kieltämistä todellisuuden ykseyden paljastavassa valaistumisessa.

Sama zenbuddhalaisuuteen viittaava ajatusyhteys ”Minä olen” -lausumiin toistuu myöhemmässä *Silent Music* -teoksessa.⁴³⁴ Siinä edellisestä poikkeavasti

of the world. And such an attitude overlooks the singularity of the great event whereby in the fullness of time God sent his only Son, born of a woman, born under the Law.”

Johnston kritisoi valistuksen aikaansaamaa Jeesuksen pelastavaa merkitystä vähentävää liikehdintää (AML 169): ”That Jesus was sent by the Father, that he was the Messiah and the Saviour of the world, that he rose from the dead.” Hän kritisoi Rudolf Bultmannin ajatusta pelkästään saarnassa julistettavan Kristuksen todellisuudesta. AML, 169.

⁴³⁰ MJ, 147.

⁴³¹ Buddhalaisuuden Kristusta koskevista käsityksistä ks. esim. *Schmidt-Leukel & Götz & Köberlin* 2001.

⁴³² CZ, 32.

⁴³³ CZ, 32.

⁴³⁴ SM, 176.

tulkitsijana on zenmestari. Kohdan mukaan Jeesuksen jumalallinen luonto, ”Minä”, oli ”universumin Minä”, joka nousi Jeesuksen olemuksen syvyydestä yhtäkkisessä valaistumisessa. Johnston toteaa oman käsityksensä poikkeavan zenmestarin ajatuksesta, mutta ajattelee tämän silti antaneen kristityille arvokkaan näkökulman Kristuksen persoonasta: se on ”Isän ikuinen Sana, kosminen ja kaikki sisäänsä sulkeva”.⁴³⁵

Molemmissa edellisissä kohdissa Johnston pyrkii yhdistämään zenbuddhalaisen ja oman kristologisen näkemyksensä toisiinsa. Rinnastus koskee Jeesuksen inhimillistä ja jumalallista luontoa. Keskustelun keskiössä on valaistuminen, jonka sisällä Johnston käsittelee Kristuksen kahta luontoa. Zenbuddhalainen näkökulma antaa Jeesuksen olemukselle dokeettisen piirteen. Inhimillinen luonto häviäisi jumalallisen tieltä. Rinnastus on siksi varsin omintakeinen.

Se saanee selityksensä tekstin yhteydestä. Johnston on kuvannut Jeesuksen ja opetuslasten välisen ystävyuden kosmista ulottuvuutta, sekä Jeesuksen ja Isän läheistä yhteyttä.⁴³⁶ Silti ylösnousseen Jeesuksen muoto kosmisena korostuu. Tätä vaikutelmaa lisää edellä kuvattu zenbuddhalainen rinnastus valaistumisen ykseyttävästä vaikutuksesta. Ei voitane kieltää sitä, etteikö Johnston tässä siirtyisi aavistuksen verran korostamaan tässä hetkessä läsnä olevan kosmisen Kristuksen jumalallista puolta niin paljon, että historiallisen Jeesuksen osuus tulee epäselvemmäksi.

Vastaava Raamatunkohta saa erilaisen tulkinnan myöhemmässä ”*Arise, my love...*” – *Mysticism for a New Era* -teoksessa. Siinä hänen tarkoituksenaan on osoittaa, että kaikkien uskontojen kysymykseen perimmäisestä todellisuudesta löytyy kristillinen vastaus: perimmäisellä todellisuudella on nimi.⁴³⁷ Tämä näkökulma ei liity kristologiaan, vaan Jumalan olemukseen ja samalla rajaa kristinuskon metafysiikan selvemmin profiloitua ja muista uskontoperinteistä erottuvaksi.

Omaelämäkerrassa kuusi vuotta edellisen teoksen ilmestymisen jälkeen ”Minä olen” -raamatunkohdan tulkinta palaa ajatukseen todellisen itseyden löytämisestä.⁴³⁸ Johnston on viehätynyt Swami Abhishiktanandan mystisen kokemuksen tulkinnasta.⁴³⁹ Jeesuksen ”Minä olen” ei merkinnyt oman messiaanisuuden tajuamista, vaan pelkkää olemassaolon tajuamista. Tulkinta antaa Johnstonille uuden näkökulman mystisen kokemuksen tavoitteeksi: tajuta olla olemassa. Tässä eksplikaatiossa voidaan niin haluttaessa nähdä myös hindulaisperäisen ajattelun vaikutusta

⁴³⁵ SM, 176. Termi ”kosminen” on lainaus Pierre Teilhard de Chardinilta, SM, 95–96.

⁴³⁶ SM, 176: ”No longer servants but friends, because he has opened his heart. ... And now there is laid at their disposal what Paul vividly calls 'the unsearchable riches of Christ'. ... What Jesus has revealed to them is not just a collection of parables and teachings but his very self – for this is the word he has heard from the Father. And the more they enter into the deepest self of Christ, the more cosmic will they become. Because in the revelation of himself Jesus reveals the Father”.

⁴³⁷ AML, 144: ”The great religions, then, are at one in asking the vital question: What is that ultimate and unutterable mystery which un gulfs our being? ... the Hebrew scripture ... they tell us that the ultimate and unutterable mystery has a name. 'God said to Moses, 'I AM WHO I AM.' ... I AM is the name of God.”

2. Moos. 3:14 perusteella Johnston ajattelee Jumalan olevan perimmäinen mysteeri, jolla on nimi. Hänen mielestään Tuomas Akvinolaisella oli mystiikanteologinen ajattelutapa. AML, 144–145.

⁴³⁸ MJ, 163: ”Only recently did I get insight into the inner life of the Christian *sanyasi*, Swami Abhishiktananda, who found the peak point of mysticism in the 'I am' of Jesus. Not 'I am the Messiah' or 'I am he' but simply 'I am' (*ego eimi*). And Abhishiktananda follows this back to Moses who, having asked Yahweh his name, received the answer, 'I am who I am.' This, the Swami claims, is the key to all mystical experience. We are called to say, 'I am'.”

⁴³⁹ Dom Henri le Saux'sta, ks. Clarke 1997, 147; Aleaz 2008, 223–224.

ihmisen itseyden ja olemassaolon samuuteen, kun olemassaolo tulkintaan Brahmaniksi. Johnston pyrkii syventämään toisen uskonnon avulla omaa ohjelmaansa. Rinastus jää kuitenkin varsin irralliseksi, mutta se liittyy Johnstonin pääaiheeseen, meditaatioon, jota hän pyrkii valottamaan useasta suunnasta käsin.

Mitä johtopäätöksiä yhden Raamatun kohdan erilaisista tulkinnoista tulisi vetää? Tulkinnat ovat ainakin osoitus Johnstonin varsin rohkeasta ja spontaanista kirjoitustyylistä. Lisäksi ne osoittavat, että Johnston, asiayhteydestä riippuen, käyttää termejä eri tavoin. Se osoittaa, että hän pyrkii sovittamaan kristillistä tulkintamaailmaa toisen uskonnon yhteyteen.⁴⁴⁰ Lopputulos ajaa mystiikanteologista ohjelmaa ja selittyy siitä käsin välillä jopa niin paljon, että kristologinen eheys kärsii. Ajatuskuluilla ei ole välttämättä keskinäistä suhdetta. Johnston ei eksplikoi sanomaansa kaikissa kyseisissä ajatusyhteyksissä, vaan käsitysten kokonaisuus selvää vertaamalla useaa kohtaa keskenään. Tapa, jolla Johnston käyttää toisen uskonnon aineistoa edellisessä Kristus-tulkinnassaan viittaa Jeesuksen jumalallisen luonnon korostukseen. Onko lopulta kysymys doketismista jää näiden kohtien perusteella auki, mutta painotusta siihen suuntaan on havaittavissa.

Toiseen suuntaan Jeesuksen kaksiluonto-opin suhteen viittaa Johnstonin kannanotto Dalai Laman ajatukseen Jeesuksesta epäaitona ihmisenä.⁴⁴¹ Vastineessaan Johnston puolustaa Kristuksen inhimillisyyttä. Kristus ei Dalai Laman mukaan olisi Buddhan tavoin valaistumiseen asteittain noussut hahmo, vaan ”Jumalan Poika”. Johnston tulkitsee Dalai Laman ajattelevan, että Kristus on uniikki, Buddhasta poikkeava hahmo, ja siten ihmisyydelle vieras. Johnston myöntää Dalai Laman osu-neen ongelman ytimeen siitä, ettei Jeesus joutunut tavallisen ihmisen tavoin etene-mään pyhityksen tiellä. Siten Jeesus ei olisi ollut aidosti ihminen. Vastauksessaan tulkitsemaansa Dalai Laman ajatukseen Johnston viittaa varhaiskristittyjen uskoon. Sen mukaan Jeesus oli neitsyt Mariasta syntynyt pre-eksistenttinen Jumalan Poika. Jeesuksen jumaluuden ja ihmisyyden kytkee toisiinsa inkarnatorinen *kenosis*-hymni, Fil. 2:6–11, jossa mainitaan tyhjentävästi kaksiluonto-opin molemmat puo-let.⁴⁴²

Kenosis-teema tässä yhteydessä korostaa Kristuksen historiallisuutta uskontodialogitilanteessa, vaikka sillä on vielä tärkeämpi merkitys Johnstonille mystiikan-teologisista syistä, joita tarkastellaan tuonnempana tässä luvussa. *Logos*- ja *kenosis*-teemat yhdistävät historiallisen Jeesuksen ja pre-eksistenttisen Sanan. Terminä *logos* esiintyy harvoin Johnstonin tuotannossa. *Logos*-ajatukseen liittyy aiemmin to-detusti Jumalan ajatus ihmisestä ennen tämän luomista. *Logos*-käsite yhdistyneenä inkarnatorisen Jeesus Nasaretilaisen hahmoon korostaa hänen ainutlaatuisuuttaan

⁴⁴⁰ Vrt. Lee 2008.

⁴⁴¹ AML, 196–197: ”[A] seminar held in London in 1994”.

⁴⁴² AML, (196–)197: ”...the doctrine of the divinity and the preexistence of Christ ... clearly affirmed in the fourth gospel, appears with equal clarity, Hengel affirms, in the famous kenosis hymn.” Johnston tukeutuu myös 2 Kor. 8:9:ään sekä Rudolf Bultmanniin korostaessaan Jeesuksen inhimillisen luonnon aitoutta. Historiallinen Jeesus on sama kuin uskon Kristus. AML, 197–198: ”the Spirit was teaching the people of God, ... helping them to see more and more deeply into his life and ministry. The historical Jesus and the Jesus of faith were one and the same person.” Inkarnaatio-ajatukselta aasialaisessa uskontodialogikontekstissa ks. esim. *Thangaraj* 2008, 169–172.

historiallisena ja jumaluudesta tyhjentyneenä.⁴⁴³ Johnstonin tuotannosta ei löydy mainintaa siitä, että ikuinen Sana ja inkarnoitunut Jeesus eivät edustaisi samaa. Inkarnoitunut Sana on Kristuksen varsinainen persoona.⁴⁴⁴

Tulkintaa *logoksesta* vahvistaa muun muassa *Silent Music* -teoksen lopussa oleva indeksi, jossa *Logos* samaistuu ”Jeesukseen Kristukseen, lihaksi tulleeeseen Sanaan”.⁴⁴⁵ Sana on perimmäinen todellisuus, joka on meditatiivisen hiljaisuuden taustalla. Sellaisena *Logos* rinnastuu zenbuddhalaisuudesta löydetyn ”universumin heräämisen ja hengittämisen” teemaan.⁴⁴⁶ Johnstonin tarkoitus on korostaa valaistumisen hetkessä koettavaa tiedostetun subjektiivisuuden häviämistä. Sana ja Pojan rakkaus Isää kohtaan inspiroi ihmisessä rakkauden, joka herättää ihmisen. Logos-Sanan herääminen liittyy universumin heräämiseen, koska Kristus on yhtä todellisuuden kanssa.⁴⁴⁷

Kristusta kuvaa *Logoksen* ohella termi *Omega*.⁴⁴⁸ Johnstonin ajattelussa termi liittyy teilhardilaiseen evolutionaariseen konvergenssiajatukseseen.⁴⁴⁹ Ajatus sopii Johnstonin dynaamiseen tulkintaan uskonnoista ja ihmisyydestä, joiden suunta on kehittyä. Tätä tukee tiede, jonka on mahdollista lähestyä uskontoa.⁴⁵⁰ Ihmiskunnalle on kautta aikojen annettu ”asteittainen ilmoitus Kristuksesta, joka on ollut aineen ytimessä paljon ennen syntymäänsä ihmiseksi Israeliin”. Tässä näkyy selvästi teilhardilainen ajatus materiaan liittyneestä Kristuksesta, joka nivoo universumin syntymisen ja inkarnaation yhteen.⁴⁵¹ Kristus on keskus, jossa aineen ja hengen

⁴⁴³ SM, 185: ”For Christianity is built on the belief that the *logos* ‘emptied himself’, became a very poor man, and lives now as the cosmic Christ. This is the peculiar contribution which Christianity makes to the world; and without it, what would Christianity have to offer?”

⁴⁴⁴ MJ, 147: ”What we say is that his humanity was united with the Word in a very unique way which the early Greek Church called ‘the hypostatic union.’ That is to say, his person was the person of the Word.” MCU, 73: ”Here is obviously stressed the fact that in Christ *the same person* is God and Man: through the physical characteristics of Christ one is led to the Person who is the Word. In another passage, the author shows that he has mastered the theology underlying his spiritual direction. Our Lord, he says, is one Person; by His Manhood He is the door, and by His Godhead He is the porter; in order to reach the porter one must pass through the door – and, moreover, there is no other way in.”

⁴⁴⁵ SM, 176.

⁴⁴⁶ SM, 91–92.

⁴⁴⁷ MM, 84. *Being In Love* –teoksessa Kristuksen ihmisessä herääminen ja sen kautta todellisen itseyden syntyminen saa Mestari Eckhartin ajattelua muistuttavia piirteitä: BL, 91: ”I have said that your true self is coming to birth. Now let me add that the Rhineland mystic Eckhart, following an ancient mystical tradition, speaks of the birth of God in the soul. And I tell you that not only your true self but the very Word of God is coming to birth in you. That is why you can cry out with Paul, ‘It is no longer I that live but Christ lives in me’”. AML, 90: ”Eventually the great awakening will take place when, as St. John of the Cross says, the Word will awaken at the divine center”. Johnston yhdistää sen Gal. 2:20:een. AML, 91. Mestari Eckhartin kristologiasta ks. esim. *McGinn* 2001, 115–127.

⁴⁴⁸ SM, 184: ”Perhaps we can also say that the great religions share a belief in a common destiny. It is as though one Spirit, filling and animating the universe, is driving us towards a point of convergence, a common point of intersection, where Buddhist and Christian, Hindu and Jew will meet. This point of convergence (call it Omega or what you will) may lie in the far, far distant future”.

⁴⁴⁹ *Silent Musicin* lopussa olevassa sanastossa Johnston toteaa Omegasta (SM, 189): ”Teilhard de Chardin used this word in two particular contexts: ... for God, as a pre-existent, transcendent and immanent superperson who is the loving and lovable and omnipresent activating centre, source and goal of noogenesis. For Teilhard, *Omega* was the risen Christ as depicted by St Paul and St John”. Dupuis Teilhardin kristologisesti kannasta *Dupuis* 1994, 149–150. Ks. myös *Cousins* 1992, 51–52.

⁴⁵⁰ MT, 105–119.

⁴⁵¹ SM, 177. Teilhard de Chardinin ajattelua on kuvattu termein ”panchristic monism” ja ”person-centred theistic mysticism”. *King* 1981, 26.

vastakohtaisuudet sulautuvat yhteen.⁴⁵² Kristuksen pre-eksistenttisyys ja kaksiluontoisuus toteuttavat olevaisen kehittymisen pyrkimystä. Halu tällä tavoin nähdä ykseyttä moneudessa on esillä muuallakin Johnstonin tuotannossa. Esittelen tätä teemaa tutkimukseni neljännessä luvussa.⁴⁵³

Teilhardilaistaustainen ajatus kehittyvyydestä koskee myös Jeesuksen Kristuksen olemuksen ymmärtämistä. Johanneksen prologi kuvaa Johnstonille sitä, että historiallinen Jeesus ja uskon Kristus ovat ”yksi ja sama”.⁴⁵⁴ On merkillepantavaa, että Johnston ottaa etäisyyttä Johanneksen evankeliumin välittämälle kristologialle. Hän toteaa, että Johanneksen sanoma ei ole tyhjentävä, vaan voi vain ”jossain määrin” perustella nykyistä tarvetta tarkentaa Jeesuksen olemuksen ymmärtämistä. Omien mystiikanteologisten painotustensa vuoksi Johnston haluaa nähdä Kristuksen paremmin lähestyttävänä uskontojen ja kulttuurien piirissä. Tästä syystä hän peräänkuuluttaa historiallisesta Jeesuksesta saatavilla olevan tiedon ja uskon kohteena olevan Jumalan Pojan tulkintojen syvempää kohtaamista. Johnston kutsuu näitä tarkastelutapoja termeillä ”alakristologia” (*low Christology*) ja ”yläkristologia” (*high Christology*).⁴⁵⁵

Mystisen tien opetukseen kuuluu yhdistää historiallinen Jeesus ja uskon Kristus. Jeesus on mystisen tien edeltä kulkija ja malli. Varsinkin ”*Arise, my love...*” – *Mysticism for a New Era* -teoksessa kuvataan Jeesus-mystikon elämän vaihteita.⁴⁵⁶ Kristologian tulkinta tapahtuu spiritualiteetin harjoittamisen ehdoilla. Kristus merkitsee kristitylle arkkityypistä mystikkoa ja siten mystisen elämän esimerkkiä.⁴⁵⁷ Kristologia ja mystiikan teologia tukevat näin toisiaan. Alakristologisesti Jeesus on tosi ihminen ja siten uskottava ja todellinen seurattava mystisellä tiellä. Historiallinen Jeesus kävi elämänsä aikana läpi prosessia, kuten ihminen tekee. Yläkristologisesti Jeesus oli tietoinen jumalallisuudestaan, mutta vasta elämänsä aikana tapahtuneen kasvun ja kehityksen tuloksena ymmärsi, objektivoi ja todella tiesi sen, mikä oli hänessä kätkeytynä.⁴⁵⁸

Kun Johnston kuvaa sitä, kuinka Jeesus tajuaa oman jumalallisuutensa, hän käyttää aiemmin torjumaansa jakoa hankittuun ja vuodatettuun kontemplaatioon. Jeesus hankki tietoa (*acquired knowledge*) lapsuudessaan kasvaessaan viisaudessa. Lisäksi hänellä oli vuodatetuksi kutsuttua tietoa (*infused knowledge*) esimerkiksi itkiessään Jerusalemin tulevaa kohtaloa. Sitä ilmensi ”profeetallinen viisaus”, jota Vanhan testamentin profeetat kokivat vain hetkittäin Hengen vaikuttama. Hän

⁴⁵² MJ, 202; AML, 91. Johnston kertoo viehättyneensä vastakohtien yhteensulautumisen (coincidentia oppositorum) ajatuksesta. Hän liittää sen samanaikaiseen Jumalan tuntemiseen ja tuntemattomuuteen sekä piirteensä kuvaamaan koko kristillistä apofaattista traditiota. Nicolaus Cusanuksen ajattelussa vastakohtien yhteensulautuminen merkitsee käsitteellisen ajattelun rajoittuneisuutta matkalla kohti Jumalaa. Vain rakkauden avulla ihminen voi kohdata Jumalan. Teemaan liittyy läheisesti opitun tietämättömyyden (*docta ignorantia*) käsite, ks. McGinn 2008, 56–57, 62.

⁴⁵³ MT, 279–285; AML, 228–229; LC, 89.

⁴⁵⁴ AML, 192, 198. Johnston torjuu selväsanaisesti nestoriolaisen ja monofysiittisen ajatuksen Jeesuksen luonnosta.

⁴⁵⁵ AML, 198–201.

⁴⁵⁶ AML luvut ”*Jesus the Mystic (I)*” ja ”*Jesus the Mystic (II)*”, 179–191.

⁴⁵⁷ MT, 232. Vrt. Nicolaus Cusanus ja arkkityyppinen Jumalan Poika. McGinn 2008, 56.

⁴⁵⁸ AML, 199–200. Jeesuksen kokemus pimeys johtui siitä, että hänen (AML, 188) ”had to pass through the frightening darkness of universal sin in order to save the world”.

oivalsi vähitellen olevansa maailman Pelastaja ja lunastavansa sen verellään synneistä.⁴⁵⁹

Profeetta Jeesus tiesi erittäin hyvin kuka hän oli, ja mikä hänen missionsa oli. Hän tiesi olevansa maailman Pelastaja ja että hänen verensä tulisi vuotamaan lunastukseksi synneistä. Silti tätä koski prosessi, jonka aikana hän vasta oivalsi sen.⁴⁶⁰

Jeesuksen kasvun prosessissa on nähtävissä taitekohtia. Johnston kuvaa niitä mystiikanteologisin sanankääntein. Rukoillessaan kasteensa hetkellä Jeesus näki Hengen laskeutuvan taivaasta. Tässä ”vihkimysvisiossa” ja ”kosmisessa kokemuksessa” ”Jumalan ääni lävistää stratosfäärin Jeesuksen mieleen, sydämeen ja hänen sielunsa ytimeen asti”. Johnston ajattelee, että kyseisessä ”valaistumisen” hetkessä ihminen-Jeesus tajuaa olevansa ”Rakastettu Poika”. Jeesus näkee tässä yhteydessä kutsumuksensa ristille asti. Kastehetken jälkeen Jeesus alkaa julistaa ”ajan täyttyneen” ja ”Jumalan valtakunnan tulleen lähelle”.⁴⁶¹

Yliluonnollinen, vuodatettu tietoisuus syvenee Jeesuksen aloitettua julkisen toimintansa. Kirkastusvuorikokemus on keskeinen tapahtuma, mistä kertoo se, ettei mikään muu Jeesuksen julkisen toiminnan osa saa osakseen yhtä paljon painotusta.⁴⁶² Kirkastusvuorella Jeesus on ”maailman valo, noussut ylös Mooseksen ja Eliaan kanssa”. Johnston kuvaa ylösnoussutta, jumalallista Kristusta, joka on ”kaiken mystiikan malli”. Mystikko voi kirkastetun Jeesuksen esikuvaa seuraamalla nähdä ”Taaborin vuoren valon sydämessään ja ympäröivässä maailmassa”.⁴⁶³

Kirkastusvuorikokemuksen jälkeen Jeesus tiesi varmasti ”identiteettinsä”. Hän tiesi olevansa ”Rakastettu Poika”, kuten oli tullut ilmi jo kasteen yhteydessä, ja että tulisi nousemaan kuolleista. Kirkastusvuorikokemus antoi näkymän paruuksiaan asti. Tämä tieto oli Jeesuksella vuodatetun tietämisen kautta.⁴⁶⁴

Vaikutelma, joka syntyy, on kontrastinen. Jeesuksen elämässä on korostuneita huippuja, jotka tulkitsevat kokonaisuutta. Tämä ilmaisun tapa johtuu Johnstonin tarpeesta opettaa rukousta. Getsemanen tapahtuma kuvataan heti kirkastusvuoren kuvauksen jälkeen. ”Taaborin valo” vaihtuu ”pimeäksi yöksi” jo ”*Arise, my Love ...*”-*Mysticism for a New Era* -teoksen otsikkotasolla.⁴⁶⁵ Jeesuksen kärsimyshistoria kuvautuu ihmisen käymän hengellisen ja henkisen mystisen kamppailun läpi. Kuolemaa kauhistuttavampi on pimeyden hetken valta. Keskellä kärsimyshistorian selostusta Johnston kuvaa jungilaisen individuaatioprosessin avulla sekä ihmisen alitajuisessa, että kollektiivisessä alitajuisessa olevaa pimeyttä. Tätä hän kutsuu purifikaatioksi. Mystiikanteologinen teema on saanut psykologisluonteisen ilmiön. Silti Johnston pysyy teologisuuden kehyksen sisällä, koska hän toteaa, että Jeesuksen kohtaama pimeys ei johtunut hänen omasta syntyisyydestään tai perisyntisestä,

⁴⁵⁹ Johnston sanoo korostavansa tätä piirrettä kannanottona sellaisia teologeja vastaan, joiden mukaan Jeesuksella oli ainoastaan hankittua (*acquired*) tietoa. AML, 184–185.

⁴⁶⁰ AML, 185.

⁴⁶¹ AML, 185.

⁴⁶² Kuvaus AML, 186–187.

⁴⁶³ AML, 186–187. Ortodoksisuudesta peräisin oleva ajatus luomattomista energioista myös MT, 246–248, liittyneenä aasialaisperäisten uskontotraditioiden sekä tieteen energiatematiikkaan.

⁴⁶⁴ AML, 186: ”[t]he apostles ... had a glimpse of the message that *Christ has died, Christ is risen, Christ will come again*”.

⁴⁶⁵ AML, 186–187.

vaan osakseen ottamasta maailman synnistä.⁴⁶⁶ Jeesuksen elämä on esikuva jokaisen elämästä.⁴⁶⁷

Huolimatta siitä, että Jeesuksella oli jo profeetallista viisautta, Johnston syventää käsitystä Jeesuksen tietämisen ulottuvuudesta. Inkarnoitunut Sana on voinut kokea autuasta katselua.⁴⁶⁸ Johnston ajattelee, että Jeesus koki *visio beatifican* koko elämänsä ajan. Sitä käsitystä puoltavat hänen mielestään ”Akvinolainen sekä toimitit 1950-luvulle asti”. Hän ei kuitenkaan tarkenna mainitsemiaan tomistisia tahoja.⁴⁶⁹ Perusteluina Jeesuksen kokemalle autuaalle katselemiselle ovat hänen mielestään Johanneksen evankeliumin kohdat 6:46, 1:18 sekä 8:38, jotka osoittavat Jeesuksen nähneen Isän ja tuntevan Isän. Nämä osoittavat, että Jeesus oli ”mystikkojen mystikko”. Hän ei suoraan käsittele esimerkiksi kysymystä siitä, tunnistiko Jeesus *visio beatifican* avulla oman jumalallisen luontonsa.⁴⁷⁰

Johnstonin näkemys *visio beatifican* mahdollisuudesta historiallisen Jeesuksen elämässä pohjautuu hänen ajatukseensa Jeesuksesta arkkityypisenä mystikkona ja esikuvana. Jeesus koki elämänsä aikana sen, mitä ihminen kokee vasta kuollessaan. Johnston puolustaa *visio beatifican* mahdollisuutta ajatuksella, että vain mystikko voi ymmärtää kyseistä todellisuutta ja että valistuksen ajan jälkeinen mystisyyden mitätöiminen on syynä tämän mahdollisuuden kieltämiseen. Johnstonin perustelu pohjautuu psykologiseen tulkintaan Jeesuksen *visio beatifican* todellisuudesta kaksiluontoisuuden elementtinä.⁴⁷¹ Tämä herättää kysymyksen hakeeko Johnston ajatusmallillaan mahdollisimman suurta mystisen elämän päämäärää ja ihannetta *in via*? Sinällään *visio beatifica* edustaa jossain määrin dokeettista kristologiaa ja selaisena historiallisen Jeesuksen olemuksen redusoitumista.⁴⁷²

Pohdintaa herättää myös kenootin Jeesuksen ja ylösnousseen Kristuksen välinen distanssi. Vasta ylösnousemuksen jälkeen Jeesuksen messiaanisuus täydellistyi. Kuitenkin Johnston edellä todetusti ennakoii *visio beatifican* avulla tämän täytymyksen tapahtuneeksi ennen passiota. Miten aidoksi Jeesuksen kärsimys ja ihmisyys pitäisi tulkita? Psykologisella tulkittamisen tavallaan Johnston luo epäjatkuvuutta Kristuksen kaksiluontoisuuteen. Tietoisuuden tasojen erilaiset sisällöt sekä kokemuksellisuuden tuomat näkökulmat vaikuttavat varsin ohuilta kaksiluontoisuuden jakamattomuuden kristologisilta perusteluilta.

Todellisen itseyden toteutuminen hallitsee maanpäällisen Jeesuksen elämän kuvausta. Jeesuksen kasvamisen tietä kuvaa se, että kärsimisensä kautta hän tuli

⁴⁶⁶ AML, 187–188.

⁴⁶⁷ AML, 188, josta myös: ”Yet Gethsemane is part of human life. All must pass through the darkness. Some pass through it in life; some pass through it at the time of death; some pass through it after death before coming to the light of God. For some saints and mystics the dark night is particularly painful because they suffer together with Jesus for the salvation of the world”.

⁴⁶⁸ AML, 184.

⁴⁶⁹ AML, 189: ”Aquinas and Thomists until the mid-twentieth century maintained that Jesus enjoyed the beatific vision all through his life. In support of this thesis Thomists appealed principally to the fourth gospel, where the historical Jesus fully enjoys the knowledge of the Father that the Word possessed before the Incarnation”.

⁴⁷⁰ AML, 189–190. Johnston torjui prelapsaarisen ihmisen mahdollisuuden *visio beatificaan*, vrt. tutkimuksen luku 2.2.

⁴⁷¹ AML, 190–191.

⁴⁷² Vrt. Dupuis 1994, 34, 118, 121–124, 130. Dupuis pitää ongelmallisena inkarnoituneen Sanan inhimillisen tietoisuuden *visio beatifica*. Jacques Maritain *visio beatificasta*, ks. Maritain 1995, 263–270.

tietämään jumalallisuutensa. Johnston mainitsee ”Kristuksen täydellistyneen ylösnousemuksen kautta”, mikä merkitsi ”todellisen itseyden ja perimmäisen identiteetin löytämistä”.⁴⁷³ Hän löytää Johanneksen evankeliumista Jeesuksen joka tiesi todellisen identiteettinsä, olevansa Isän Poika, Jumalasta lähtöisin ja palaavansa Jumalaan. Jeesus todellisena ihmisenä ”kasvoi jumalallisen lapseutensa (*sonship*) tietämisessä ja sen oivaltamisessa mitä hän oli”. Jeesus on koko ihmiskunnan todellinen itseys.⁴⁷⁴

Edellä kuvattu psykologisoitunut ihmisen sisäisyyden tarkastelutapa yhtyneenä mystiikanteologisen tien kuvaukseen ovat osoitus prosessista. Tämä näkymä hallitsee Johnstonin kristologiaa. Jeesuksen kärsimys Getsemanessa johtui *visio beatifican* ja pahuuden ja pimeyden välisestä taistelusta hänen olemuksessaan. Hänen inhimillinen psyykeensä oli monitasoinen, mikä mahdollisti toisistaan erilliset hengelliset kokemukset. Siksi historiallinen Jeesus saattoi kokea sekä Jumalan näkemisen, *visio beatifica*, että pimeyden, *lama sabaktanin*.

Edellä todetusta seuraa, että Johnstonin käsitys Jeesuksen inhimillisestä luonnosta ja ihmisen kulkemasta mystisestä tiestä kulkevat käsi kädessä. Vain todellisesti ihmiseksi tullut Jeesus voi olla esikuvana mystisen tien kulkemiselle.⁴⁷⁵ Historiallisen Jeesuksen läpikäymä kasvun prosessi osoittaa hänen inhimillisen luonnonsa todellisuutta.⁴⁷⁶ Mystisen tien kannalta Johnstonille on tärkeää osoittaa, että kristityn seuraama Kristus on tosi ihminen. Jeesuksen itsensä toteuttaminen on myös ihmisen ja ihmiskunnan itsensä toteutus.⁴⁷⁷ Jeesuksen jumalallinen luonto on esikuvallisuuden edellytys, sillä se ”ilmenee ja orientoituu suhteessa Isään, samalla tavoin kuin Isä on suhteessa (*relational*) ja orientoitunut Poikaan”.⁴⁷⁸ Kaksiluontoopin kannalta näkymä ei ole aivan ehyt. Johnston näyttää yhtäältä mystisyyden vuoksi painottavan Jeesuksen kenooottisuutta, mutta toisaalta häivyttää sen kattavuutta korostamalla *visio beatifica*.

Useat Johnstonin kristologiset kannanotot voidaan tulkita värittyneen tukemaan rukouksen ja meditaation opastamista. Rukoileminen ja meditaatio ylittävät uskon-
torajat. Siksi tuleekin kysyä, miten Kristus on läsnä toisen uskonnon todellisuudessa.

3.2 Uskonnot ylittävä universaali Kristus

Johnston toteaa, että

zenin hiljaisuus voi antaa kristitylle hyvän mahdollisuuden rukoilla Isää Kristuksen kanssa tai sallia Kristuksen rukoilla hänessä. Hänestä voi tulla toinen Kristus – ja tämä on hyvin perinteinen rukouksen muoto kristinuskossa ... Sellaisessa rukouksessa Kristus on läsnä. Hän ei ole niinkään läsnä kohteena, vaan pikemmin olemassaolomme tosi perustana. Jos on

⁴⁷³ TCU, xvii.

⁴⁷⁴ IEL, 187; TCU, xvii; AML, 185; MM, 46, 47.

⁴⁷⁵ IEL, 186–188.

⁴⁷⁶ MM, 45–47.

⁴⁷⁷ MM, 47.

⁴⁷⁸ MM, 46.

olemassa todellinen itseys ja väärä itseys, niin Kristus on läsnä ja rukoilee kristityssä todellisen itseyden tasolla.⁴⁷⁹

Johnston ajattelee, että kristitty voi käyttää hyväkseen toista uskontoa pyrkiesään kohti Kristusta. Toisen uskonnon meditaatiotekniikan avulla saavutetussa hiljaisuudessa on mahdollista ”olla läsnä” ylösnousseelle Kristukselle. Kyseessä ei ole toisen uskonnon itseymmärryksen mukaisen todellisuuden, vaan Kristus-todellisuuden kokeminen.⁴⁸⁰ Rukousta johdattaa oman uskonnon konstruktio. Toinen uskonto tarjoaa pelkän tekniikan, jota kristitty voi käyttää oman uskonsa tukemiseen ja syventämiseen.

Kristuksen läsnäolo maailmassa ja ihmisen tavoitettavissa olevana selittyy käsitteiden ”historiallinen” ja ”ylösnoussut” avulla.

Sanoisin ensin, että voimme tarkastella Kristusta historiallisessa tai ylösnousseessa elämässään. Molemmissa tapauksissa on tietysti kyseessä sama Jeesus, mutta olemassaolon tapa eroaa melko paljon. Historiallisesta Kristuksesta voi olla ajatuksia, ideoita ja mielikuvia ... mutta ylösnousseesta Kristuksesta meillä ei ole riittävästi kuvaa. Kristitty ... rukoilee ... ylösnoussutta Kristusta, jossa on historiallisen tilansa kokemus transformoituneessa muodossa.⁴⁸¹

Käsitteet ”historiallinen” ja ”ylösnoussut” ilmentävät meditatiivisen etenemisen luonnetta suuntautumisena käsitteellisestä kohti sanoittamatonta. Historiallinen Jeesus on osa ihmisen ymmärryksen tavoitettavissa olevia konstruktivistisia kategorioita, merkityksiä ja uskomuksia.

Ylösnoussut Kristus on kosminen Kristus.⁴⁸² Kuoleman kautta Kristus tuli kosmiseksi ”astuen uuteen olottuvuuteen ja uuteen suhteeseen aineen kanssa”. Kristus tuli kuolemansa kautta kosmiseksi universaaliksi Kristukseksi.⁴⁸³ Johnston ajattelee, että juuri ”tässä olottuvuudessa ylösnoussut Kristus on meille läsnä”⁴⁸⁴. Termin ”kosminen” Johnston liittää Uuden testamentin käsitykseen nyt elävästä ja läsnäolevasta Jeesuksesta, jonka hahmosta ei voida tietää muuta, kuin että kyseessä on historiallisen Jeesuksen kanssa sama, mutta transformoitunut Kristus. Kosminen Kristus on ”kuvien ja käsitteiden takana oleva todellisuus, täysin sopusointuinen korkeimpien kuvattomien ja käsitteettömien rukouksen asteiden kanssa”⁴⁸⁵. Kristus on ”kosmisena” ”universumin laajuinen ja kaiken luodun ytimessä”. Mystinen maailma ja Kristus-todellisuus samaistuvat. Myös artikkelissaan *Zen and Christian*

⁴⁷⁹ ZCP, 413.

⁴⁸⁰ ZCP, 413–414. Johnstonin mukaan hänen useasti siteeraamallaan Tietämättömyyden Pilven kirjoittajalla voidaan nähdä olevan Teilhard de Chardinin kosmisen Kristuksen universaalit piirteet, vaikkei samanlaisia termejä ole käytetty. TCU, xxii. Samoin Avilan pyhän Teresan ajattelussa Johnston näkee de Chardinin kosmisen Kristuksen piirteitä. Näiksi hän tulkitsee ajatuksen universumin laajuudesta Kristuksesta suhteessa kaikkeen aineeseen. SM, 96.

⁴⁸¹ TCU, xxii. Lukija saa käsityksen, että esittelemällä Tietämättömyyden Pilven ajattelua Johnston samalla ilmaisee omaa ajatteluaan. Johnston yhdistää Tietämättömyyden Pilven kirjoittajan kuvauksen Maria Magdaleenan kontemplaatiosta teilhardilaiseen kosmisen ja historiallisen Kristuksen kuvaukseen.

⁴⁸² SM, 95–96.

⁴⁸³ SM, 96. Johnston viittaa 1 Kor. 15:35 ja seuraa Teilhard de Chardinin ajattelua. Hän katsoo olevan yhteneväinen Paavalin ajatuksen kanssa ja esiintyvän myös Avilan Teresan ajattelussa.

⁴⁸⁴ TCU, xxii.

⁴⁸⁵ SM, 95.

Prayer Johnston käyttää kosmisen Kristuksen käsitettä, jolla hän viittaa ajatukseen ”ylösnousseesta Kristuksesta, joka ei mahdu ajatuksiin ja mielikuviiin”.⁴⁸⁶

Jeesuksen historiallisuuden piirre erottaa hänet usean aasialaisperäisen uskonnon perustajasta. Koska Johnston haluaa nähdä Kristuksen universaalina, hän joutuu uskontodialogitilanteen vuoksi korostamaan Kristuksen kosmisuuden, kaikkialla olevuuden piirrettä. Kun kasvu todelliseen itseyyteen tulee nähdä universaalina, myös Kristuksen vaikutuspiiri tulee olla universaali. Kristus onkin kosminen ja essentialistinen, eikä siten läsnä vain yhden uskonnon piirissä.⁴⁸⁷

Tästä seuraa, että kristityn on tärkeää ”kokea Kristus ei-kristityssä kulttuurissa”.⁴⁸⁸ Kristus on kaikkialla ja siksi hänet voidaan löytää kaikkialta. Kyseessä on Johnstonin mielestä nimenomaan kristologiaan liittyvä kysymys.⁴⁸⁹ Hän ajattelee implisiittisesti, että Kristus on toisessa kulttuurissa ja että tämä näkökulma avartaa vielä enemmän niitä mahdollisuuksia, joita Kristuksessa voidaan nähdä olevan. Siksi hän saattaa todeta varsin vahvana kristologisena kannanottona, että kaikki uskonnot ”voivat kertoa jotain hänestä meille” ja siinä mielessä ”jokainen kulttuuri voi pitää häntä omanaan”. Kristus ei ole määriteltävissä pelkästään kristinuskon sisällä.⁴⁹⁰

Johnston kertoo vastustavansa Karl Rahnerin ajatusta ”anonyymeistä kristityistä”, koska katsoo sen loukkaavan esimerkiksi buddhalaisia. Hän torjuu rahnerilaiseksi ymmärtämänsä ajatuksen siitä, että yliluonnollinen armo vaikuttaisi ihmisessä tämä sitä tietämättä, tehden ihmisestä tosiasiallisesti kristityn, vaikka hänen uskomuksensa eroaisi kristinuskosta. Ajatuksen torjumisen motiiviksi Johnston kertoo, ettei tällainen ajattelu edistä uskontojen välistä dialogia. Toisen uskonnon edustaja ei yksinkertaisesti voi aidosti tunnustautua kristityksi, koska se olisi vastoin hänen vakaumustaan. Johnstonin suhtautuminen Rahnerin termiin liittyy hänen pyrkimyksensä välttää ajatusta jonkun uskonnon ensiarvoisuudesta. Mikään uskonto ei voi väittää olevansa toisen yläpuolella. Hän huomaa kuitenkin ajattelunsa ristiriitaisuuden edustamansa Kristuksen kaikkialla olevuuden kannan vuoksi: jos Kristus on kaikkialla, hän on loogisesti myös buddhalaisuuden piirissä. Johnston toteaa, ettei halua ”viedä loogisuutta sen päätepiteeseen”, vaan ”oppisi elämään paradoksin ja jännitteen kanssa”.⁴⁹¹ Hän jää inklusivistisen Kristuksen kaikkialla olevuuden kantansa ja uskontojen toisiaan kunnioittavan suhtautumisen väliin.

⁴⁸⁶ ZCP, 413; Samasta TCU, xxii ja SM, 95: ”[A] reality beyond images and concepts, fully compatible with the highest stages of imageless, nonconceptual prayer”. Tukeutuessaan (SM, 95–96) Pierre Teilhard de Chardinin käsityksiin Johnston korostaa kuolleen ja ylösnousseen elävyyttä nykyisyydessä huolimatta siitä, ettei Jeesuksen muotoa voida hahmottaa. Kyseessä on kuitenkin sama ja transformoitunut Jeesus. Kuoltuaan Jeesuksesta tuli kosminen. Johnstonin mukaan Kristus on fyysisesti läsnä, mutta uudenaikaisessa suhteessa aineeseen. Siihen viittaamalla Johnston tulkitsee teilhardilaisen termin ”hyperphysics” viittaavan sanoinkuvaamattomuuteen.

⁴⁸⁷ IEL, 228: ”Precisely because Christianity claims to be an universal religion we cannot shirk this challenge”. Johnstonin mielestä buddhalaisuuden ja kristinuskon välinen mystiikan alueen lähtöminen vaativaa. IEL, 228: ”the vocation of a few who have already seen the glory of Christ with the inner eye of love”.

⁴⁸⁸ IEL, 227–228.

⁴⁸⁹ IEL, 228. MT, 338: ”Mystics East and West have moments when their inner eye is opened and they see reality in a new way. Such was the case with Ignatius who came to a new vision of the world as he sat looking at the river Cardonner”.

⁴⁹⁰ MM, 21–22.

Rahnerin anonyymi kristitty –ajattelusta ks. esim. Sumner 2004, 76–88; Dupuis 1994, 24–25.

⁴⁹¹ MM, 21–22.

Näiden vaihtoehtojen välillä Kristuksen kaikkialla olevuus on kuitenkin Johnstonin teologiassa keskeinen kantava teema.

Esimerkki siitä, miten Johnston näkee Kristuksen aseman toisessa uskonnoissa, on teoksessa *The Inner Eye of Love* kysymyksenä, voiko identiteetiltään kristitty ”kokea buddhalaisuuden joitain piirteitä sen sisältä”. Hän vastaa myöntävästi: ”piirteet” ovat ”buddhalaisuuden kategorioita”, joiden avulla kristitty voi kokea ”Absoluutin”.⁴⁹² Mitä ovat buddhalaisuuden kategoriat? Johnston ei erikseen mainitse näitä tekstiyhteydessä. Kun kyseessä on absoluutti, voitaisiin tulkita, että hän puhuu perimmäisestä todellisuudesta, joka buddhalaisuudessa ilmaistaan sellaisuutena (*tathatā*) ja kristinuskossa samaistetaan Jumalaksi. Johnston ei totea, että nämä uskontojen eri tavoin kuvatut todellisuudet vastaisivat toisiaan. Onko hänen tarkoituksensa sanoa, että sekä kristinuskossa että buddhalaisuudessa tunnustetaan, että ylipäänsä on olemassa perimmäinen todellisuus? Tähän buddhalaisuus pidättyy vastaamasta, koska se merkitsisi käsittein ilmaistavan substantiaalisien todellisuuden myöntämistä. Ajattelen Johnstonin tarkoittavan, että buddhalaisuuden nimeltä mainitseminen piirteiden avulla kristitty voi kokea oman uskontonsa perimmäistä todellisuutta. Hän ei suoraan viittaa siihen, että Kristus olisi osa buddhalaisuuteen kuuluvaa todellisuutta. Kristitty meditoiessaan buddhalaisessa temppelissä etsii ”ylösnoussutta Kristusta, universaalia kaikille kulttuureille kuuluvaa ihmistä”⁴⁹³ toisen kulttuurin tai uskonnon kategorioiden kautta. Kristus perimmäisenä todellisuutena on kaikkialla essentiaalisesti kaikkien uskontojen ytimessä. Siksi muita uskontoja voidaan käyttää Kristuksen etsimiseen.

Johnston kysyy myös ”jätetäänkö Kristus buddhalaiseen temppeliin mennessä ovensuuhun kenkien kanssa”. Vastauksessaan Johnston vetoaa essentialistiseen ajatukseen Kristuksen rakkaudesta, josta kukaan ”aito kristitty” ei voi olla erossa. Tämän perusteella myös toisen uskonnon praksiksessa ja sfäärissä, buddhalaisessa temppelissä, ollaan Kristuksen rakkauden piirissä. Kristus on ”siellä toisella tavalla”. Johnston siirtyy mystiikanteologiseen selitystapaan todetessaan, että mielikuvat ja ajatukset Kristuksesta jätetään ”temppelin ovensuuhun”, minkä buddhalainenkin tekee oman uskontonsa konstruktivististen elementtien suhteen. Mielikuvaton tilaan astuminen ei merkitse sitä, että Kristus olisi siitä poissa.⁴⁹⁴ *The Cloud of Unknowing* -teoksen johdannossa Johnston toteaa Kristuksen olevan ihmisen rakkauden kohteen ”jumalallinen keskus”, mutta kuitenkin siten, ettei ihminen voi tietää mitään rakkautensa kohteesta.⁴⁹⁵ Kristus-todellisuus ilmaistaan salattuna ja essentialistisena.

Ajatusta Kristuksen kaikkialla olevuudesta vahvistaa Johnstonin käsitys uskonnoista. Teoksessaan *The Mirror Mind* Johnston toteaa, että Kristus essentialistisena on suurempaa kuin uskonnot, joita voidaan oppisisältöjensä puolesta pitää konstruktivistisina rakennelminä. Kristuksen olemus ei mahdu ”niin sanotun uskonnon ajatukseen”⁴⁹⁶. Kristus ei ole oppisisältö, vaan ”Kristus itse” ja Jumalan ihmiseksi

⁴⁹² IEL, 227.

⁴⁹³ IEL, 227.

⁴⁹⁴ IEL, 227.

⁴⁹⁵ TCU, xxiii.

⁴⁹⁶ MM, 21, 24, nootti 17. Johnston sanoo käyttävänsä Ichiro Okumuran, OCD, ajatusta ja olevansa sen kannalla.

tulemisen ”todellisuus”.⁴⁹⁷ Kristus-todellisuus ylittää uskonnon ajan ja paikan rajat. Uskonto ymmärretään konstruktivistisesti ”opetuksesi ihmisen elämästä”.⁴⁹⁸ Uskonnot ovat tarpeen ainoastaan ihmisen rajallisuuden ja matkalla kohti päämäärää olevan tilan kannalta.⁴⁹⁹

Johnston lähestyy Kristuksen kaikkialla läsnäolevuuden ajatusta myös toisesta suunnasta. Hän toteaa, että samalla tavalla kuin kristitty ymmärtää pitäytyvänsä ylösnousseen Kristuksen tuntemattomassa ja tavoittamattomassa läsnäolossa, myös buddhalainen pitäytyy buddhaluonnossa, vaikkei se olekaan jatkuvasti ajattelun kohde. Kristus syvimpänä todellisuutena on kristityn mystisen kokemuksen tausta, samoin kuin buddhalaiselle se on buddhaluonto.⁵⁰⁰ Tällä Johnston ilmaisee molempien uskontojen konstruktivistiset, todellisuutta koskevien uskomusten erot. Silti Johnston voi ajatella, että kysymys on yhdestä essentialistisesta Kristus-todellisuudesta. Kyse ei ole usean erilaisen samanaikaisen todellisuuden hyväksymisestä muuten kuin ihmisen ymmärryksen tasolla. Inklusivistisen ajattelun mallin mukaisesti Kristus on kaikkien metatodellisuutta huolimatta eri uskontojen sanoittamista opetuksista perimmäisestä todellisuudesta.⁵⁰¹

Johnston edustaa täten kristologiassaan inklusivistista ja kristinuskolähtöistä ajattelun tapaa. Yhtäältä hän toteaa kristinuskon konstruktivistisena olevan verrattavissa muihin uskontoihin. Silti hän toisaalta ajattelee, että kristinuskon konstruktivistinen käsitys todellisuudesta sanelee perimmäisen todellisuuden luonteen. Ylösnousemuksensa kautta Kristus on todellisuus, jossa kaikki muut todellisuudet ovat olemassa.⁵⁰²

Jos ihminen on täysin läsnä todellisuudelle, hän on täysin läsnä Kristukselle, sillä Kristus on todellisuuden keskus. Jos ihminen istuu hiljaisuudessa ollen läsnä kaikille asioille, hän on hiljaa läsnä Kristukselle.⁵⁰³

Vaikka sitaatti on Johnstonin tuotannossa varsin varhainen, vuodelta 1973, se ilmentää hänen läpi elämänsä säilynyttä kantaansa. Johnston korostaa, että ”tämä Kristus täyttää kaiken luodun, ... ylösnoussut Kristus on läsnä koko universumille ja syvimmälle itseydellemme”⁵⁰⁴.

⁴⁹⁷ MM, 21.

⁴⁹⁸ MM, 21.

⁴⁹⁹ Johnston ei silti edusta käsitystä, että päämäärän saavutettuaan ihminen voi hylätä päämäärään johtaneen tien, kuten buddhalaisuudessa ajatellaan. Puhtaaksiviljelemällä mystiikan teologiaa Johnstonilla on vaara ohittaa uskontojen historialliset ilmaisu, jotka voivat olla yhteensopimattomia toistensa kanssa. Hänellä on nähtävissä tendenssi jättää auki uskontojen sanoitettujen itseymmärryksellisten absoluuttista totuutta kuvaavien lausumien välisiä ristiriitaisuuksia.

⁵⁰⁰ SM, 96–97.

⁵⁰¹ AML, 46–47. Johnston siteeraa *Nostra Aetate*, 2. Hän ajattelee kristinuskon olevan perimmäinen totuus, mutta näkee muiden uskontojen – poikkeuksena ehkä hindulaisuus – yhtä lailla väittävän edustavansa absoluuttista totuutta. Jokaisella uskonnolla on oikeus omaan tunnustukseen ja se on edellytys mielekkäälle uskontodialogille.

⁵⁰² SM, 96: ”By his resurrection he is the reality in which every other reality exists.”

⁵⁰³ ZCP, 413–414.

⁵⁰⁴ ZCP, 413. Johnston liittää ajatuksensa sekä Tietämättömyyden Pilven kirjoittajaan että Teilhard de Chardinin. TCU, xxiv: ”With the realization that Christ is co-extensive with the universe, a whole cosmic and social dimension enters into contemplation. Christian mysticism can never be selfish preoccupation with one’s little ego; it must be an opening to other people and to the universe. ... No corner of the universe is untouched by this exercise of love. Put in Teilhardian terms we might

Paitsi ”historiallinen”-”ylösnoussut” -käsitepari, Kristuksen kaikkialla olevuutta selittää myös käsitepari ”merkitys”-”armo”.⁵⁰⁵ Tähän käsitepariin liittyy toinenkin sanapari: ”objektiivinen järjestys” ja ”subjektiivinen järjestys”. Objektiivista järjestystä edustaa uskonto ”opetuksena”, kun taas Kristus-todellisuus on subjektiivisen järjestyksen ilmaisija.⁵⁰⁶ Uskontojen edustajat voivat lähestyä toisiaan, kun ”siirrytään objektiivisesta subjektiiviseen järjestykseen”⁵⁰⁷. Sanaparit vastaavat toisiaan niin, että merkitys, objektiivinen ja konstruktivistinen vastaavat toisiaan, kun taas armo, subjektiivinen ja essentialistinen ilmentävät samaa.

Objektiivisesta subjektiiviseen eli konstruktivistisesta essentialistiseen tarkastelutapaan siirtymisen ”konkreettisena” esimerkkinä hän pitää sitä,

että tehdään ero Jeesuksesta Kristuksesta *armon välittäjänä* ja Jeesuksesta Kristuksesta *merkityksen välittäjänä*. Uskon, että Jeesus Kristus välittää armon koko ihmiskunnalle, mutta hän ei ole merkityksen välittäjä buddhalaiselle tai muille ihmisille, jotka eivät usko häneen. He löytävät merkityksen omista symboleistaan – Buddhasta ja *dharmasta* ja muusta mahdollisesta. Lyhyesti ilmaistuna voimme sanoa, että Kristus välittää *merkityksen* kristitylle ja Buddha välittää *merkityksen* buddhalaiselle. Uskon, että tästä olemme kaikki samaa mieltä.⁵⁰⁸

Kun Johnston toteaa, että kussakin uskonnossa sitoudutaan sen uskonnon symboliikkaan⁵⁰⁹, hän rajaa Kristuksen merkitystä antavana kristinuskon sisälle. Jokainen uskonto antaa sen sisällä elävälle ihmiselle perimmäisen merkityksen. Se on ihmisen rajallisen käsityskyvyn tulosta. Kristus ei anna sanoitettua merkitystä muille kuin kristityille, mutta Kristuksen armo ulottuu kaikkiin.

Tämä tarkoittaa, että Kristus on essentialistisena ihmisen ymmärtämän todellisuuden takana. Kristus välittää armon kaikille huolimatta uskontojen konstruktivistisesta, tämän käsityksen kanssa ristiriitaisesta itseymmärryksestä. Johnstonin ajattelu viittaa siihen kantaan, että muun kuin kristinuskon ilmaisema todellisuuden käsitys ei ole absoluuttisessa mielessä perimmäinen totuus. Kristus ylittää konventionaaliset uskontorajat, koska muiden uskontojen avulla ei tavoiteta perimmäistä todellisuutta.

Universaali Kristus -ajatus tarkoittaa, että ”Ramakrishnan Kristus-kokemuksesta voidaan ajatella myönteisesti”⁵¹⁰, Kristus ”kommunikoi itsensä, ei vain kristityille, vaan koko ihmiskuntaperheelle”.⁵¹¹ Raamatunkohdat, joihin Johnston tässä asiayhteydessä viittaa, ovat Joh. 10:16 sekä 12:32: Jeesuksella on lampaita myös

say that the noosphere is built up by this contemplative exercise; or that fresh impulse is given to the thrust of consciousness in its movement toward Omega”.

⁵⁰⁵ MM, 20.

⁵⁰⁶ MM, 21. Varsinkin uskontodialogilanteissa saatetaan korostaa sanoman ja sen sisällön yhteyttä. Kristinuskko ei olisi kirjauskonto, vaan persoona, Kristus. Dupuis 1994, 142–143.

⁵⁰⁷ MM, 20; BL, 11–12: ”One significant characteristic of the modern consciousness is its preoccupation with the inner world – what Bernard Lonergan calls ‘the shift to interiority’. And with this comes a keen interest in meditation and mysticism.” Aihetta käsittelee myös Kendall 1983, 130–131.

⁵⁰⁸ MM, 20.

⁵⁰⁹ Merkityssymboliikasta ks. esim. Raatikainen 1997, 10–11.

⁵¹⁰ AML, 42: ”Can we not, then, be open to the possibility that Ramakrishna met Jesus, who shed his blood for the redemption of the world and who is Love incarnate”.

⁵¹¹ AML, 42. Johnstonin viittaa ajatustaan tukevana myös paavi Johannes Paavali II:n *Crossing the Threshold of Hope* sekä *Gaudium et Spes*, 22.

muualta ja hän kutsuu koko ihmiskuntaa.⁵¹² Jeesusta etsitään ”uskon rukouksella” ja tieteellisen tutkimuksen avulla.⁵¹³ Tähän joukkoon voidaan lisätä muut uskonnot, joissa Kristuksen armo salatusti vaikuttaa.

Edeltävästä on käynyt ensiksikin ilmi se, että rukous on liikettä Kristuksen inhimillisestä luonnosta kohti hänen jumalallista luontoaan. Siksi Johnstonin kristologiassa Kristuksen jumalallinen luonto on painottunut.⁵¹⁴ Kristillisessä meditaatiossa Kristuksen inhimillinen luonto on erityisasemassa.⁵¹⁵ Toiseksi, kysymys Kristuksen asemasta muissa uskonnoissa muodostaa oman ongelmakenttensä. Kun Johnston painottaa, että nimenomaan kristillisessä meditaatiossa Kristus on muista poikkeavalla tavalla läsnä, ajatus jää soveltamatta muiden uskontojen maailmaan. Mikäli Kristus on metaontologisesti kaikkien uskontojen taustalla, hän olisi toisen uskonnon meditaatiossa vain jumalallisena eikä inhimillisenä läsnä. Se taas ei sovi kokonaisajatuksen Kristuksesta ykseytenä vaikkakin kaksiluontoisena. Johnston käyttääkin ajatustaan Kristuksesta kaksiluontoisena vain kristillisessä merkitysyhteydessä.⁵¹⁶

Ajatus meditaatiossa läsnäolevasta Kristuksesta liittyy läheisesti inkarnaation ja kenootisuuden ajatuksiin. Ne kuuluvat samaan teemakokonaisuuteen ja ovat kristologisesti keskeisiä Johnstonille. Niiden avulla hän pyrkii ylittämään uskontorajoja, vaikka toteaakin teemojen olevan vaikeita uskontodialogin kannalta.⁵¹⁷

3.3 Inkarnatorinen ja kenoottinen Kristus meditatiivisessa elämässä

Johnston ymmärtää inkarnaation hyvin laajasti, sillä hän löytää inkarnaation teemoja myös toisista uskonnoista: Tiibetin lamalaisuudesta, hindulaisuudesta sekä muusta buddhalaisuudesta. Hänen mielestään ”jonkunlainen” inkarnaation ajatus on osa ihmiskunnan yleistä ajattelua. Inkarnaatio merkitsee sitä, että henkimaailmasta voidaan astua havainnoitavaan maailmaan.⁵¹⁸

⁵¹² AML, 41–43. Johnstonin näkökulma on uskontojen toisiltaan oppiminen, win-win -tilanne. Aasialaisissa uskonnollisissa perinteissä on sellaista viisautta, joka voi avata enemmän pääsiäisen salaisuutta.

⁵¹³ AML, 176–177. Tässä voidaan nähdä Dupuis’in jaottelun mukaan antropologisen kristologian jälkiä. Antropologinen lähestymistapa ilmenee kahdella tavalla. Ensinnäkin ihmiskunta voidaan nähdä osana kosmoksen evolutiivista prosessia. Jeesus Kristus nähdään uskon kautta tämän antropologis-kristologisen evolutiivisen vision keskuksena ja kosmisena. Toiseksi ihmiskunnan voidaan nähdä olevan filosofisesti avoin transsendoimaan itsensä Jumalassa ja olemaan valmis vastaanottamaan Jumalan kommunikaation. Dupuis 1994, 23–25.

⁵¹⁴ ZCP, 413; MCU, 69–71.

⁵¹⁵ Vaikka meditaatiossa korostuu ylösnoussut universaali Kristus, historiallinen Jeesus jää meditaation sisällöksi, toisin kuin kaikki muu luoto. MCU, 78–79.

⁵¹⁶ MCU, 76–78; TCU, xxv; ZCP; SM, 96–98.

⁵¹⁷ SP, 151. *Kenosis* teemana tuli dialogiin mukaan Kioton koulukunnan perustajan Nishida Kitarōn ajattelun kautta. Hän liitti termin ”itsen” kuoleman ajatuksen. Tässä yhteydessä mainitaan myös trinitaarinen konteksti. Lai & Brück 2001, 123; Heisig 2001, 101–104. Masao Aben ja Katsumi Takizavan erilaisista lähestymistavoista kristologiaan ks. Lønning 2002, 178–180. Buddhalaisen tyhjyyden ja kristillisen triniteetin teemoista ks. Corless & Knitter 1990 ja Mitchell 1991.

⁵¹⁸ AML, 149–150: ”...the Dalai Lama is revered as an incarnation of the bodhisattva Avalokiteshvara. The emperor of prewar Japan was honored as a god who manifested himself in human form. ... Hinduism speaks of the *avatāra*, the physical manifestation of a deity who ‘descends’ from

Kristologisena inkarnaatio liittyy ihmisen jumalallistamiseen.⁵¹⁹ Kristus tuli jakamaan ihmisten kanssa jumalallisen elämänsä.⁵²⁰ Jumalallisen ”Sanan tultua lihaksi” Kristuksen ihmisyudessa yhdistettiin kaikki uskovat. Jumala yhdistyi ihmisukuun Kristuksen inkarnaation kautta.⁵²¹ Inkarnatoriset ilmaisut kuvaavat Kristusta elämän antajana.⁵²²

Inkarnaatio ykseyttää henkistä ja materiaalista, ”koko ihmiskuntaa ja materiaalista kosmosta”.⁵²³ Tämä teihardilainen ajatus Jumalasta aineessa sekä ignatiolainen ajatus nähdä Jumala kaikessa sovittuvat toisiinsa Johnstonin inkarnaatioajattelussa.⁵²⁴ Jeesuksen Kristuksen sanoma oli ”inkarnatorinen rakkaus”, millä Johnston ilmaisee materian ja ihmisruumiin arvoa.⁵²⁵ Holistisuuden korostus johtuu Johnstonin aasialaisväritteisestä uskontoteologisesta otteesta. Hän vastaa siihen tällä teihardilaisella tavalla.

Kuten kristologista kaksiluonto-oppia, Johnston tulkitsee myös inkarnaatiota meditaation näkökulmasta. Varsin yllättävästi, vaikka odotetusti, inkarnaation syvä peruste on mystiikanteologinen kontemplatiivisuuden mahdollisuus.⁵²⁶ Kontemplatiivisuus liittyy mystiikanteologiseen *kenosiksen* tulkintaan. Buddhalaisuuden tyhjyydeksi ymmärretty todellisuuden tulkinta ja kristillinen *kenosis*-ajattelu näkyvät Johnstonin kristologiassa.⁵²⁷

heaven to earth. ... The Eternal Buddha, out of compassion for suffering humanity, has become manifest in Gautama as the *nirmanakaya* or 'body of transformation'. From this it will be clear that belief in incarnation of some kind has always been widespread in the human race".

⁵¹⁹ AML, 154.

⁵²⁰ SP, 154–155; MT, 283–284.

⁵²¹ WS, 22: "God's grace is at work in all human hearts and that by his Incarnation the Son of God has united himself in some fashion with every man and woman".

⁵²² SP, 154–155. Inkarnaation ykseyttävästä vaikutuksesta Johnstonilla ks. myös Hardy 2002, 379.

⁵²³ AML, 159, 163. Evolutiivisesta prosessista Teilhard de Chardinilla, ks. King 1981, 208. Mystiikan ja materian korostuksesta de Chardinilla, King 1981, 118.

⁵²⁴ AML, 162. Ajatus jumalallisen läsnäolon kokemisesta universaalina Kristuksessa inkarnaation kautta Teilhard de Chardinin ajattelussa, ks. King 1981, 113–116.

⁵²⁵ AML, 160, 162.

⁵²⁶ SP, 155–156: "In short, by the Incarnation God linked Himself through Christ with the human race: and He came to stay. All this means that the true Christian life develops to its fullest richness ... it is a question of 'becoming' Christ. ... The Christian mystic has abandoned discursive prayer about the person of Christ in favour of existential silence ... to become Christ" ... a transformation into Christ".

⁵²⁷ PLBN, 59; AML, 182–183. Triniteettiopillisesti keskustelussa on yhtenä näkökulmana esitetty ajatus koko Triniteetin *kenosiksen* ja buddhalaisuuteen kuuluvan dynaamisen *śūnyatān* rinnastumista toisiinsa perustelevaan koko Triniteetin tyhjentyä. Johnston torjuu rinnastuksen viittaamalla siihen, että tällöin buddhalaiselta puolelta tulkitaan kristinuskoo ohi tämän itseymmärryksen. Kristuksen *kenosiksessä* ei ollut kysymys pysyvyydestä, vaan tilapäisestä olosta, ja tiettyyn historialliseen aikaan liittyvästä tapahtumasta. *Śūnyatā* tyhjyytenä kulkee Johnstonin ajattelussa Kristuksen *kenosiksen* rinnalla. *Mystical Theology – the Science of Love* -teoksessa (164–171) Johnston käsittelee ajatusta koko jumaluuden *kenosiksesta*. Hän tulkitsee *śūnyatāa* niin, ettei se tarkoita metafysisistä olemassaolon kieltämistä. Hänen mukaansa kaikki zenin negatiivisuuteen viittaavat sanat ovat lähtöisin *śūnyatāsta*. Sana merkitsee tyhjyyttä (*void*, *nothingness*) mutta painokkaammin suhteellisuutta (*relativity*). Sana ei kiellä olemassaoloa sinänsä, mutta korostaa, että olemassaolo ja siihen liittyvät olemassaolon muodostavat elementit ovat syy-seuraus -suhteen alaisia. Samasta myös AAN, 125. Toisaalla (IEL, 252–256) hän samansuuntaisesti määrittelee, että *śūnyatā* ei koskaan merkitse kaiken poissaoloa tai absoluuttista negatiivisuutta, koska sillä on myönteinen konnotaatio. Hän esittelee sanan kirjoitettavan kahdella merkillä, joista ensimmäinen on japaniksi *mu*, ”ei-mitään” (*nothing*), jonka zen-mestari tulkitseisi tarkoittamaan syvintä oivallusta. Toinen merkki on *ku*, tyhjyys (*emptiness*), joka merkitsee myös taivasta. ”The great emptiness of the vault of heaven which

Inkarnaation kautta itsensä ei-miksikään tekemisen nöyryytys ei kuitenkaan riittänyt. Jeesus otti omakseen ihmisen olemassaolon kruunaavan nöyryytyksen, kuoleman. Eikä se ollut mikään tahansa kuolema, vaan kaikkein nöyryyttävin kuolema ... Sellainen oli Inkarnoituneen Sanan radikaali tyhjiys ... Hänen totaalista tyhjiyytään symboloi risti.⁵²⁸

Kenosis merkitsi Jumalan ihmiseksi tulemista, suostumista kuolemaan sekä synniksi tulemista.⁵²⁹ Kun Jeesus lausui ristillä sanat Jumalan hylkäämäksi tulemisesta, ”hänellä ei ollut mitään, ehdottomasti ei mitään”. Jeesus ”oli jätetty olemattomuuden tyhjiyteen ja sielun pimeään yöhön”, kun myös Isä oli hylännyt hänet.⁵³⁰

Jeesuksen tyhjentyminen, josta Johnston käyttää myös termiä ”annihilaatio”, sisältää uuden alun elementin. Annihilaatio merkitsi Jeesukselle välivaihetta laajemmassa prosessissa, koska tyhjentyminen edelsi täyteyttä.⁵³¹ Inkarnaatio saa olemattomuuden ja tyhjyyden painokkaita sävyjä, joissa on kuitenkin täyttymyksen sisältö. Tyhjiys ei merkitse ontologista asian tilaa, olemattomuutta, sillä ”olemattomuudessa on kaikki”.⁵³² Kuten inkarnaatio, myös tyhjentymisen kautta täyttymyksen kokeminen on jokaisen uskonnon elementti.⁵³³

Täyttymys koetaan mystisen matkan avulla itsensä tyhjentänyttä mystikko-Jeesusta seuraamalla.⁵³⁴ *Kenosis* merkitsee kristitylle samaistumista Kristukseen. Teema toistuu Johnstonilla kristityn elämän ihanteena: ”läpikäydä *kenosis*, jonka kautta menetetään kaikki, että saataisiin kaikki”.⁵³⁵ Tätä kuvaavat ilmaisut ”kaikki ja ei-mitään” sekä ”mystisen elämän *todo y nada*. Täydellinen tyhjentyminen tuo korottamisen ja äärimmäisen ilon”.⁵³⁶

Johnston käyttää *kenosiksesta* myös rinnakkaisilmaisua itsensä tyhjentäminen (*self-emptying*). Kristologisesta yhteydestä irrotettavampaa termiä Johnstonin käytössä perustelee se, että sitä voidaan käyttää meditatiivisessa kontekstissa, ja siten

resembles *sunyata*”. Ks. myös AAN, 141, jossa Johnston viittaa James W. Heisigin artikkeliin ”*Śūnyatā and Kenōsis*”. Heisig 1986. Teemasta buddhalais-kristillisessä dialogissa, ks. esim. Cobb & Ives 1990.

Ajatus koko jumaluuden kenosiksesta ks. esim. Abe 1995, 55–56, 127–150. Ks. myös Lønning 2002, 168–173. Buddhalais-kristillisen uskontodialogin keskustelua tyhjiydestä ja Jumalasta ks. esim. Thurston 1985.

⁵²⁸ MT, 162–163.

⁵²⁹ MT, 162: ”He emptied himself. ... Yet the humiliation of making himself nothing through the Incarnation was not enough. He embraced the crowning humiliation of human existence: death.”

⁵³⁰ IEL, 263–264. Johnston korostaa sekä tyhjentymistä että täytettyä totaalisina. Myös MT, 163.

⁵³¹ IEL, 265–267. Täydellisen tyhjentymisen ja sitä seuraavan totaalisen täyteen vastakohtaisuusasettelu kohtaavat Jeesuksen persoonassa. AML, 237: ”...the *kenosis* theme is central to the whole New Testament, ... It is also a key to understanding Jesus the mystic, who surrendered everything to be glorified, the Jesus who inspired the *todo y nada* of St. John of the Cross.” Tyhjyyden ja täyteen teemat buddhalaisen *śūnyatā*-termin avulla tarkasteltuna ks. Ueda 1982b sekä Ives 1995.

⁵³² IEL, 264–265. Johnstonin tapaa luoda yhteys toiseen uskontoon kuvaa kohtaaminen zenbuddhalaisen kanssa. IEL, 265: ”Zen Master who, on reading this passage [*kenosis*-hymni, RK. huom.] ... nodded his head and said: ’St Paul really understood *mu!*’”. Annihilaatiosta suhteessa eukaristiin, AML, 62–63: ”the Christian dies with Christ and rises with Christ crying out, as Christians have cried out from the beginning: ’Dying you destroyed our death! Rising you restored our life!’”. Aiheesta myös MT, 186–187.

⁵³³ IEL, 266.

⁵³⁴ AML, 181; MJ, 109.

⁵³⁵ AML, 134.

⁵³⁶ MJ, 153. Johnston kehuu Masao Aben ajatusta Filipiläiskirjeen *kenosis*-tekstistä buddhalaisuutta ja kristinuskoa yhdistävänä kohtana.

muiden uskontojen yhteyksissä.⁵³⁷ Tämän tästä hän rinnastaa *kenosiksen* buddhalaiseen japaninkieliseen termiin *mu*, joka liittyy vahvasti buddhalaiseen ontologiaan itseydettömyydestä ja kaiken keskinäisestä riippuvaisuudesta. *Kenosis* merkitsi ”totaalista annihilaatiota”, jota korostaa ”Jeesuksen tuleminen synniksi”. Johnstonin haluaa näin esittää *kenosiksen* mahdollisimman vastaavana toisen uskonnon tyhjyyttä ilmaisevan ja mielestään rinnasteisen mystiikanteologisen käsitteen kanssa. Hän tekee näin voidakseen todistaa, että mystinen tyhjyys yhdistää uskontoja.⁵³⁸ Silti ero muihin uskontoihin säilyy, sillä hänen mukaansa kristitylle tapahtuma on itseymmärryksellisesti sekä ”Kristustapahtuma” (*Christ event*), että kuvaus historiallisesta Jeesuksesta.⁵³⁹ Historiallisuuden piirre kristinuskossa erottaa buddhalaista *kenosiksen* symbolista tulkintaa ja kristillistä ajattelua toisistaan.⁵⁴⁰ Hän tosin toteaa mystiikanteologisen uskontoteologiansa perusteella *kenosiksen* ”olevan sellainen *koan*, että sen ymmärtämiseen ei riitä skolastinen metafysiikka, vaan ainoastaan valaistuminen”.⁵⁴¹ Mystinen tyhjyys on analyyttisen ymmärryksen tavoittamattomissa, koska kyseessä on Jumalan viisaus, joka samaistuu Jeesuksen ”tyhjyydeksi ja ei-miksikään” ristillä.⁵⁴²

”*Arise, my Love ...*” – *Mysticism for a New Era* -teoksen perusteella saa käsityksen, että sovitussoppi on alisteinen mystiikanteologiselle ohjelmalle. Kristus ”lunasti verensä kautta” ihmiset, ”kukisti” heidän kuolemansa ja ”mursi auki vankilamme salvat”. Ihmiskunnan kuvana on Neitsyt Maria, jonka ruumiiseen Isä lähetti Poikansa. Yhtymisen seurauksena ”ihmisen luonto jumalallistettiin” partisipaation kautta.⁵⁴³ Kristuksen lunastustyö ja ihmiskunnan sovitus saa ilmaisunsa nykytieteen avulla ihmiselle sekä pelastavaksi että terapeutiseksi. Aadamin kautta tuli synty maailmaan ja Jeesus Kristus lunasti ihmisen. Mystiikanteologinen sovitusopin tulkinta näkyy siinä, että Kristus palautti ihmisille Aadamin lankeemuksessa menettämän kontemplatiivisuuden.⁵⁴⁴ Johnstonin painotuksista voisi tehdä johtopäätöksen, että ihminen sovitetaan, jotta hän voisi Kristusta seuraamalla nousta ja kehittyä

⁵³⁷ IEL, 264. Johnston näkee tyhjyyden ja täyteen mallin toistuvan suurten uskontojen mystisen valaistumisen kokemuksissa. Ne ovat universaaleja piirteitä, jotka avautuvat vain valaistumisessa, kuin buddhalainen *kōan*. MJ, 167; MT, 163; AML, 62.

⁵³⁸ IEL, 264–265. IEL, 265: ”The supreme mystical experience of Jesus entailed a total annihilation as a prelude to an endless glorification.” Zenbuddhalainen käsitys länsimaisesta annihilaation tulkinnasta, ks. esim. Legget 1987, 22. Annihilaatiosta buddhalais-kristillisessä dialogissa ks. esim. Mommaers & van Bragt 1995, 66–69.

⁵³⁹ AML, 62. Kristustapahtumasta myös AML, 151.

”*Meaning event*” Michael Sellsin käytössä, Sells 1994, 9: ”that moment when the meaning has become identical or fused with the act of predication. ... The meaning event is the semantic analogue to the experience of mystical union.”

⁵⁴⁰ MJ, 153. Myös IEL, 264–267; AML, 61–62; MT, luku 10 *Wisdom and Emptiness*. Zenin liittymäkohta kristilliseen mystiikkaan on tyhjentymisen ja todellisen itseyden nousemisen kaava valaistumisessa. Sen Johnston yhdistää Ristin Johanneksen ajatukseen *todo y nada*’sta. Zenbuddhalaisuudessa *kenosis*-hymni on inspiroiva myytti (AML, 62) ja Jeesus vahvana symbolina matkalla valaistumiseen. Johnstonin mielestä *kenosis* voi toimia mallina zenbuddhalaiselle. Peter Feldmeier buddhalaisuuden ja Ristin Johanneksen ajattelun yhdistämispyrkimyksistä, ks. Feldmeier 2006.

⁵⁴¹ MJ, 167.

⁵⁴² MT, 169, Johnston viittaa 1 Kor. 1:24 ja 2:2. Myös AML, xvii, 64–65.

⁵⁴³ AML, 152–153. Johnston käyttää Ruusbroecin ajatusta Jumalan lähettämästä Pojasta neitsyt Marian ruumiiseen, jossa Poika yhdistyi ihmisen luontoon.

⁵⁴⁴ MT, 196–197.

rukous- ja meditaatioelämässään tunnistamaan sisäisyyttään ja löytämään todellisen itseytensä.⁵⁴⁵

Samassa *"Arise, my Love..." – Mysticism for a New Era* -teoksessa kuvataan, kuinka Jeesuksen elämän keskeisin suunta oli risti. Risti merkitsi Jeesuksen elämän keskusta, sillä "se on rakkauden korkein ilmaisu". Jeesus tiesi Isän lähettäneen hänet kuolemaan ihmiskunnan puolesta. Ristin keskeisyyttä selittää tyhjentymisen tottaisuus, mikä sopii mystisen tien tematiikkaan. Jeesuksen kaste ja kirkastuminen olivat "todella suuria mystisiä kokemuksia". Niiden merkitys oli kuitenkin viitata "ylivertaiseen mystiseen kokemukseen", Jeesuksen kuolemaan ja ylösnousemukseen. Juuri ristillä "Jeesus tyhjensi itsensä, otti orjan muodon, ja myöhemmin nostettiin kirkkauteen".⁵⁴⁶ Pelkkä ihmiseksi syntyminen ei Johnstonin ajattelussa vielä ollut koko *kenosis*.

Kristuksen triniteettinen asema määrittyi myös tämän harjoittaman rukouselämän avulla. Jeesuksen rukous "oli täynnä Henkeä". Samalla se ilmaisi "isän ja pojan välistä suurta intimitettä".⁵⁴⁷ Johnston tarkoittaa, että Jeesuksen ja Isän suhde oli ainutlaatuinen. Jeesuksen rukous "oli keskittynyt rakastamaan suuresti Isää, osoitti valtavaa läheisyyttä Isän kanssa ja jopa tietynlaista yhdenvertaisuutta Isän kanssa".⁵⁴⁸ Isän ja Jeesuksen yhteys oli rakkaudesta syntyneitä ykseyttä. Johnston kuvaa historiallisen Jeesuksen elämää morsiusmystiikan termein "mystiseksi". Jeesuksen elämä välittyi kyseisen rakkaudellisen yhteyden ja jumalallisen intimitetin kautta. Kyseinen yhteys kulminoituu trinitariseen kokemukseen.⁵⁴⁹

Vaikka ihmisen pelastuminen kuvataan voittopuolisesti mystisenä ihmisen ek-sistenssiä parantavana tapahtumana, se saa myös klassisempia ilmaisuja. Synti on eristyneisyyden tila, josta Kristuksen sovitustyö pelastaa.⁵⁵⁰ Kristityn elämän alku on kaste.⁵⁵¹ Kristitty kokee jumalallistumisen "rukouksen kautta yhtymällä Kristukseen ja elämällä rakkauden elämää". Eukaristia on kristillisen uskonnollisen ja mystisen kokemuksen lähde. Osallistumalla ehtoolliseen ihminen vastaanottaa "Jeesuksen rakkauden olemuksensa syvyyteen". Yhtyneenä häneen ihminen uhraa itsensä Isälle. Eukaristia on erityinen, koska "se muuttaa meidät siksi jota syömmme"⁵⁵² ja vaikuttaa "Kristukseksi muuttumisen", mikä merkitsee "tulemista Kristuksen ruumiin jäseneksi".⁵⁵³ Jeesuksen kuolema ja ylösnousemus välittyvät ja tulevat läsnäoleviksi eukaristiassa.

⁵⁴⁵ Esimerkkinä vuoropuhelusta soteriologisella tasolla kristillisen uskon ja *mahāyāna*-buddhalaisuuden välillä, ks. *Song* 1993.

⁵⁴⁶ AML, 199.

⁵⁴⁷ AML, 182.

⁵⁴⁸ AML, 182–183.

⁵⁴⁹ AML, 183: "But union with Jesus is only the first step. Through Jesus we are filled with the Spirit and are one with the Father. As Jesus cried 'Abba, Father,' so also do we. 'When we cry, 'Abba, Father!' it is that very Spirit bearing witness with our spirit that we are children of God' (Rom 8:15). In this way the mystical life culminates in a Trinitarian experience".

⁵⁵⁰ SM, 137–140. Ihmisen ek-sistenssiä koskeva sovituksellinen parantava restituu-tio tulee ilmi esim. SM luku 11, *Deeper healing*. (139): "Healing in Christianity is a process of death and resurrection in which man... is once more united with the one he loves and for whom he longs". Vrt. *Annala* 1993, 157.

⁵⁵¹ AML, 155.

⁵⁵² WS, 78, 94–113; AML, 154.

⁵⁵³ AML, 154–155. Johnstonin viittaus 1 Kor. 12:27.

Johnston ei kuvaile niinkään yksittäisen ihmisen pelastumisen tapaa, vaan maalaa koko ihmiskuntaa koskevan pelastuksen näkymän:

Viimeisenä päivänä, jota kristityt kutsuvat paruuksiaksi, tavalla jota emme koskaan tule ymmärtämään, ihmiskuntaperhe ja kaikki sen uskonnot tulevat yhteen yhteisessä mystisessä kokemuksessa.⁵⁵⁴

Ajatustensa tukena Johnston pitää *Nostra Aetate* -julistusta sekä Vatikaanin toisen konsiilin lausumia. Ihmiskunnan ja kaikkien sen uskontojen päämäärä on apokalyptinen kaupunki.⁵⁵⁵ Johnstonilla ei esiinny näkymää, jossa Kristus viimeisellä tuomiolla on kaiken keskus ja edustaa tuomiovaltaa, vaan varsin yksipuolinen mystinen täyttymyksen kokemus hallitsee näkymää. Tästä voisi vetää johtopäätöksen kaikkien ihmisten lopullisesta pelastumisesta, mutta sellaista näkemystä Johnston ei suoraan ilmaise. Kuitenkin hänen avara asennoitumisensa eri uskontoihin ja ihmisyyteen, sekä kuvauksensa Kristuksen työn ansiosta antavat varsin vahvan signaalin positiivisesta ajattelemisen tavasta ihmisen päämäärän suhteen.

Johnston on asettanut ohjelmakseen päivittää kristillinen mystiikan teologia, jota hänelle edustavat lähinnä Ristin Johanneksen sekä Tietämättömyyden Pilven kirjoittajan tekstit. Yhtäältä Johnston esittää essentialisluonteisia kantoja ja toisaalta vaatii oikeutusta paikallisille konstruktivistisille tulkinnoille. Kulttuurisilla erityispiirteillä on oma paikkansa myös kristologiassa.

3.4 Uusi mystiikkaan perustuva kristologia

Johnston haluaa uudistaa kristinuskoa konstruktivistisen paikallisesti. Tämä jesuiitoille ominainen inkulturalistinen pyrkimys kohdistuu ensi sijassa Aasiaan, jossa on aika rakentaa kristologia, joka perustuu ”omaan kulttuuriin” sekä ”omiin sosiaaliin ja poliittisiin tarpeisiin”.⁵⁵⁶ Johnston tarkoittaa, että aasialaisessa kristillisyydessä tutkittaisiin omia paikallisia filosofisia sekä teologisia klassikkoja ja siten ”luotaisiin oma teologia, liturgia, luostarius, hengellisyys sekä institutionaaliset rakenteet”.⁵⁵⁷ Länsimainen ”kreikkalaisten ja latinalaisten kirkkojen metafysiikka” otettaisiin huomioon ilmaistaessa kristinuskon sanomaa Aasian ”omalla tavalla ja

⁵⁵⁴ AML, 44.

⁵⁵⁵ AML, 44. Johnstonin viittaukset: *Nostra Aetate* 1. ja 2. Dupuis katolisesta kannasta ks. Dupuis 1997, 158–161. Kristologinen näkökulma ks. Dupuis 1994, 157–162.

⁵⁵⁶ AML 53, 135, 178, 180. SP, xiv. Teema liittyy Johnstonin ajatukseen uudesta mystiikasta, joka ei ole perinteistä kristillistä tai aasialaista, vaan inkulturaatioprosessiin liittyvä uudenlainen mystiikka. ZCP, 414; MT, 133–134. Tästä myös Nelson 1993. Aasialainen kristillisuus suhteessa maailman kristillisyyteen ks. esim. Thompson 2008

⁵⁵⁷ AML, 231. Johnstonin suhtautumisesta kirkon opin lausumiin esim. AML, 30: ”... dogmas are dazzling mysteries to be explored by prayer, by faith and by study. They are as baffling as the Zen koan. One turns them over and over in one’s mind, seeking light from the Holy Spirit. Or, like Aquinas, one asks questions, questions, questions, never looking back, remembering Lot’s wife, finally coming to a tiny enlightenment that will reach fruition only in eternity”. Aasialaisesta kristillisyydestä suhteessa kristikuntaan, ks. esim. Thompson 2008.

oman kulttuurin sisällä”.⁵⁵⁸ Johnston kuvaa paikallisia piirteitä rinnakkaisiksi kristinuskon kanssa:

Aasialainen perinne voi helposti hyväksyä, että ihmisolento väittää olevansa Jumalan lähettämä, ... Pelastaja, ... jumalallinen. Sellaisia ihmisiä on ollut ennenkin Aasiassa. Lisäksi aasialaiselle mystiselle perinteelle ei tuota vaikeuksia hyväksyä ihmisen voivan olla kosetuksissa kosmisten voimien kanssa saadakseen aikaan ihmeitä, kävellä veden päällä ja tyyntä myrskyjä. Sitä paitsi aasialainen perinne saattaa olla avoin fyysisen ylösnousemisen mahdollisuudelle.⁵⁵⁹

Ei ole kyse ”uuden aasialaisen Jeesuksen” kehittämisestä. Pikemminkin on kyse

Uuden testamentin ja kristillisen tradition yhä syvemmästä näkemisestä löytämällä sellaiset näkökulmat Jeesuksesta, joita länsi ei ole havainnut.⁵⁶⁰

Johnston viittaa selvästi paitsi aasialaisten uskontotraditioiden tuottamiin näkökantoihin Jeesuksesta, myös kristologian historiallisen kehittyvyyden mahdollisuuteen. Hän torjuu ajatuksen kristologisista lokuksista staattisina lausumina, koska ajattelee kristillisen sanoman tulevan ilmaistuksi paremmin kussakin kulttuurissa ilmenevän konstruktivistisuuden kautta. Kehittyvyys ei tarkoita kristinuskon ytimen häviämistä, vaan sen paikallista ilmaisua. Japani, alun perin Johnstonin oma lähetyskenttä, on haastanut hänet tulkitsemaan kristinuskoa paikallisessa tilanteessa, mikä on varsin luonnollista.

Tähän asetelmaan liittyy radikaali ominaisuus, sillä uusi kristologia syntyy mystiikanteologisesti siirtymisenä pois käsitteistä ja lausumista. Uutta kristologiaa voidaan rinnastaa taiteen tulkitsemiseen:⁵⁶¹ runot ja näytelmät ilmaisevat enemmän, kuin niiden kirjoittaja itse on ymmärtänyt. Uuden paikallisen merkityksen syntymisen tavan Johnston rinnastaa evankeliumeihin:

Samalla tavalla evankeliumeissa on enemmän kuin evankelistat ymmärsivät. Tämä ”enemmän” tulee pintaan, kun niitä luetaan rukoillen ja kontemploiden aasialaisessa kulttuurissa. Silloin Jeesuksen sanat täyttyvät: ”Mutta Puolustaja, Pyhä Henki, jonka Isä minun nimesäni lähettää, opettaa teille kaiken ja palauttaa mieleenne kaiken, mitä olen teille puhunut”.⁵⁶²

Aasialaista kristologiaa edustavat erilaiset ”vapautuksen kristologiat”, jotka keskittyvät ”köyhään ja hylättyyn Jeesukseen”.⁵⁶³ Myös feministinen

⁵⁵⁸ AML, 178.

⁵⁵⁹ AML, 178. Johnston käyttää aasialaisperäisiä termejä kristologisesti: ”Already some Asian scholars speak tentatively of the *gross body* that Jesus had in his lifetime, the *subtle body* that he had after the resurrection and the *spiritual body* after his ascent into heaven”. Vrt. *Sugirtharajah* 1993.

⁵⁶⁰ AML, 180.

⁵⁶¹ AML, 180.

⁵⁶² AML, 180. Aasialaiseen kulttuuriin sopiva Kristus-kuva liittyy *kenosikseen*, joka ilmentää hylättynä ja syrjittynä olemista. Johnston tunnistaa Aloysius Pieriksen samansuuntaiset ajatukset. AML, 181.

⁵⁶³ AML, 180–181.

autoritaarisuutta ja ”voittajan elkeitä” vastustava kristologia saa Johnstonin maininnan.⁵⁶⁴ *Kenosis*-teema, joka oli esillä Johnstonin kristologiaa käsiteltäessä, saa vahvistusta aasialaisesta kristillisyydestä, jonka piirissä köyhyys ja uskonnollisuus kuuluvat yhteen. Tätä pidettiin esillä pitää Roomassa vuonna 1998 kokoontuneessa *Asian Synodissa*. Kyseisen synodin piispat

puhuivat köyhästä Jeesuksesta, jonka itsensä tyhjentäminen johti mystiikkaan. Jeesus on ’guru, vapauttaja ja Jumalan viisaus.’ Hän manifestoi ’feminiinistä tai äidillistä, Jumalan kaikenkattavaa rakkautta.’ Hän on ’valaistunut’, joka jakaa Aasian ihmisten *kenosiksen*.⁵⁶⁵

Aasiassa etsitään Hengen johdatuksessa Jeesus-mystikkoa. Tämä Jeesus löytyy Jeesuksen *kenosiksesta*. *Kenosikseen* yhdistyy koko Aasian kristillisyyden tulevaisuus.⁵⁶⁶ Johnston tarkoittaa, että Aasiassa nähdään Jeesuksen kuolema ja ylösnousumus ”suurena mystisenä kokemuksena”.⁵⁶⁷

Johnstonin edustama kristologia perustuu hänen käsitykseensä mystiikan teologian ja meditatiivisuuden välisestä saumattomasta yhteydestä. Hän tulkitsee kristologiaa vahvasti antropologisten ja mystiikanteologisten lähestymistapojen avulla. Silti hän pyrkii ankuroimaan ajattelunsa kirkon perinteeseen ja oppiin painottamalla, ettei hänen kuvailemansa kristologia ”kiellä aiempaa traditiota”.⁵⁶⁸ Molemmat kategoriat ylittävät hänen mainitsemansa aiemman tradition rajat. Koska kristologia seuraa uskontorajat ylittäviä mystiikan teologian ja antropologian kategorioita, kristologiasta syntyy progressiivinen ja siten osin ongelmallinen vaikutelma. Johnston jättää oven auki poikkeaviin, muista uskonnoista tai antropologisista käsityksistä lähtöisin oleville tavoille tulkita kristologiaa. Uusi mystiikka useamman kategorian läpi uskontorajat ylittävänä ei ole kuitenkaan täysin torjuttavaa, sillä sen avulla on mahdollista nähdä merkittäviä uusia mystiikanteologisia mahdollisuuksia.⁵⁶⁹

Ottaessaan lähtökohdakseen Ristin Johanneksen ja Tietämättömyyden Pilven kirjoittajan teologian Johnston pysyy kristologisten lokusten jatkuvuuden piirissä, vaikka toisten uskontojen merkitysmaailmojen liittäminen osaksi kristillistä käsitystapaa herättää kysymyksiä kristologisesta jatkuvuudesta. Hän on harmaalla, ja osin problemaattisella alueella pitäessään toisten uskontojen kulttuurisia tai uskonnollisia piirteitä rinnasteisina kristinuskon kanssa, ja spekulatiivisesti johtaessaan niistä kristologisia päätelmiä.

⁵⁶⁴ AML, 181. Johnston viittaa korealaisen Chung Hyun Kyungin ajatuksiin sekä Aloysius Pie-rikseen todetessaan köyhyyden ja uskonnollisuuden kuuluvan Aasiassa yhteen. Peter Phan on Johnstonille esimerkkinä kolonialistisen Kristuksen vastustamisesta ja vapautuksen kristologiasta. Molemmissa ilmenee aasialaisessa mystiikassa esiintyvä *kenosis*-ajattelu. Roomassa vuonna 1998 järjestetyssä Asian Synodissa Jeesuksesta käytettiin nimityksiä guru, vapauttaja, Jumalan viisaus, feminiininen, valaistunut, joka jakaa Aasian *kenosiksen*. Ks. myös esim. Phan 2004.

⁵⁶⁵ AML, 181. Johnston siteeraa *Tablet* May 9, 1998.

⁵⁶⁶ AML, 181: ”And Asia is finding its mysticism in the *kenosis* of Jesus, who emptied himself taking the form of a servant and was raised up, seeing that the great mystical experience of Jesus was his death and resurrection”.

⁵⁶⁷ AML, 181.

⁵⁶⁸ AML, 181. Mystisyys ei välttämättä merkitse kontemplatiivista ulottuvuutta, vaan voi Johnstonilla tarkoittaa myös pelkän spirituaalisuuden ja rukoukelämän painottamista. Näin Joseph O’Leary, keskustelu Nagoyassa, lokakuu 2015.

⁵⁶⁹ Vrt. McGinn 1991, 283.

Edellä kuvaillun perusteella Johnstonin kristologiaa voitaisiin luonnehtia kehittyvyyden teeman näkökulmasta alhaalta ylös nousevaksi. Huipulla on Kristus perimmäisenä todellisuutena uskontojen konstruktivististen oppilausumien takana. Siinä mielessä, etäännyttämällä Kristus metatodelliseksi, tämä yhtäältä saa majesteetin aseman, mutta on vaarassa jäädä usean rinnakkaisen tulkintatavan vuoksi yhdeksi pelastajaksi muiden joukossa. Kristologista selkeyttä ei edistä se, että käsitteellisesti ilmaistujen opinkappaleiden merkitys ohenee, tai että niitä tulkitaan kokemuksen kautta. Silti Johnston puhtaaksiviljelee rukouksen, meditaation ja mystiikan teemoja kristologiassaan, joten tuloksena on mystisen teologian läpitunkema kristologia. Tämä valitettavasti rajoittaa kristologian kattamaan vain ne alueet, joilla on merkitystä edellä mainittujen teemojen puitteissa. Johnston on varsin yksin kantojensa kanssa, ja onkin nähtävä, että hänen näkemyksensä edustaa Japanissa asuvien jesuiittojen keskuudessa varsin omintakeista linjaa.⁵⁷⁰ Aiemmin olen viitannut eri yhteyksissä Johnstonin asuin- ja elinympäristön mahdolliseen vaikutukseen suhteessa hänen teologisiin näkemyksiinsä. Siksi onkin syytä tutkia, miten aasialainen uskontopluralistinen tilanne on vaikuttanut Johnstonin teologiaan.

⁵⁷⁰ Näin tulkituin keskustelujen perusteella Cyril Veliathin, S.J., Joseph O’Learyn, S.J. ja James W. Heisigin, SVD, kanssa Tokiossa ja Nagoyassa lokakuussa 2015.

4 Buddhalaisuuden vaikutukset teologiaan

Johnstonin teologinen ohjelma on olla oppaana mystisellä tiellä moniuskontoisessa todellisuudessa. Hänen monografiansa kuvaavat varsin yhtenäisesti hänen pyrkimystään nähdä nykytodellisuus moniuskontoisena. Yhtäältä hän opastaa meditatiivisella tiellä kulkijaa, koska on olemassa eksymisen vaara. Hänen mukaansa hyvää opastusta on saatavissa kristillisen mystiikan tradition piiristä. Uudessa kontekstissa, kulttuurissa ja ajassa tämä kristillinen rukoilemisen ja meditaation tulkinta tulee saattaa ajanmukaiseksi, jotta nykyihminen voisi ymmärtää ja ottaa sen vastaan. Toisaalta Johnstonin opastuksen taustoitusta viittaa paikoin vahvoihin, muista uskonnoista haettuihin vaikutteisiin. Tämä on luonut tarpeen selvittää hänen uskontoteologiansa luonne.

Kristinuskon ja zenbuddhalaisuuden välisestä uskontokeskustelusta tunnetaan osapuolten varsin vastakkaiset uskonnolliset todellisuudet.⁵⁷¹ Kristinuskossa huipeuksena on ihmisen ja Jumalan yhtyminen, ei kaiken ykseyden tai verkostomaisuuden tajuaminen valaistumisen hetkessä. Johnstonille Jumalan luoman todellisuuden syvin olemus on rakkaus ja kaikki ihmiset ovat kutsuttuja ”näkemään kosminen Kristus koko luomakunnan kauneudessa”⁵⁷². Zenbuddhalaisuudessa tienä on valaistuminen todellisuuden oikean luonnon oivaltamiseen. Johnstonin ohjelma näyttäytyy edellä selvitetyn perusteella toisen uskonnon tulkitsemisena omasta uskonnosta käsin. Jäljelle jää tarkastella onko hänen teologisessa ajattelussaan muiden uskontojen vaikutusta. Analyysi keskittyy lähinnä buddhalaisuuden piirteiden löytämiseen Johnstonin ajattelusta, koska vuorovaikutus sen kanssa on ollut hänelle etusijalla.

On huomattava, että buddhalaisuus on hyvin laaja ilmiö ja yleisnimityksenäkin konstruktio, joka yhdistää lukematonta määrää erilaisia Gautama Buddhaan liitettyjä ilmentymiä. Sen sisällä lienee vähintään yhtä monta jakautunutta ryhmittymää kuin kristinuskossa. Buddhalaisuuden moniulotteista luonnetta korostaa yhtenäisen kaanonin sekä uskonnon päämiehen puuttuminen, mikä on vastakkaista Johnstonin omalle katolisen kirkon kontekstille. Tästä syystä buddhalaisuuden opista jotain väittäminen voi olla uskallettua. Olen pyrkinyt tutkimuksessani pitäytymään ymmärtämässäni Johnstonin tavoittaman buddhalaisuuden – zenbuddhalaisuuden ja puhtaan maan buddhalaisuuden – maastoissa ja rajaamaan tutkimukseni siihen. Paikoin viittaan muihin Johnstonin esille nostamiin uskontoihin.

⁵⁷¹ Ks. esim. *Sottocornola & De Giorgi* 2010.

⁵⁷² MT, 180. Johnstonin viittaus: *Gaudium et Spes*, 1.1.22. Myös MM, 21.

4.1 Uskonnot pyrkimyksinä ihmisyyden toteutumiseen

Johnstonin asennoituminen muihin uskontoihin pohjautuu hänen käsitykseensä kristinuskon asemasta nykymaailmassa ja ihmisen suhteesta mystiseen elämään. Lähtökohtana on hänen käsityksensä kristinuskon epätydyttävästä tilasta. Sekä ”*Arise, my love... – Mysticism for a New Era*” että *Mystical Theology – The Science of Love* -teoksista kolmasosa sisältää analyysiä kristinuskon historiasta ja nykytilanteesta.⁵⁷³ Teoksissa näkyy halu ohjata kristinuskoa uudistuksen tielle. Kuvauksen perusteella viitotetaan oma ”tulevaisuuden tie”.⁵⁷⁴ Kyseessä on pyrkimys laajalaaiseen näkemykseen mystisestä maailmasta ja jokaisen ihmisen mahdollisuuksista.

Yleisesti ottaen Johnstonin kristinuskoa koskevaa tilannekuvaa hallitsee poleemisuus ja karikatyyrinomaisuus. Tuon tuostakin hänen kritiikkinsä suuntautuu kirkkoa kohtaan, joka on hänen mielestään liian institutionaalinen ja asemiinsa pysähtynyt.⁵⁷⁵ Kirkko ei ole kyennyt antamaan vastausta eurooppalaiselle ihmiselle, joka etsii elämälleen tarkoitusta.⁵⁷⁶ Syynä tähän Johnston pitää ”psykyllisen maailman tunnun” katoamista Euroopassa renessanssiajan jälkeen. Tilalle on tullut ”materiaalinen maailma”, joka estää näkemästä ”hengellistä”. Varsin suoraan Johnston toteaa ”materialismin olevan osa yleistä länsimaista näkymää”.⁵⁷⁷

Suhde muihin uskontoihin tulee varsin selvästi näkyviin suhteessa katoliseen kirkkoon. Kirkko ei ole elänyt ajassa. Johnston olisi vielä inkulturalistisempi, kuin mitä kirkko on hänen mielestään ollut. Hän toteaa, että Vatikaanin toista konsiilia edeltävät vuodet ovat osoittaneet kristinuskon epäonnistuneen Aasiassa siksi, että se on kieltäytynyt oppimasta paikallisista kulttuureista ja uskonnoista. Tuo aika edustaa Johnstonille kirkon institutionaalista kolonialismia. Syytös kohdistuu myös Vatikaanin toisen konsiilin jälkeiseen aikaan.⁵⁷⁸ Johnston toteaa, että institutionaalisen uskonnon ”on aina vaikea muuttua”.⁵⁷⁹ Kontrasti länsimaisen kirkon ja

⁵⁷³ AML sisällysluettelon pääjaottelu: *Part I The New Consciousness: 1 New Era, 2 Age of Revolution (I), 3 Age of Revolution (II), 4 The Great Search, 5 The Awakening of Asia, 6 Asian Meditation, 7 Searching for Mysticism*.

MT sisällysluettelon pääjaottelu: *Part I The Christian Tradition: 1 Background (I), 2 Background (II), 3 Reason versus Mysticism, 4 Mysticism and Love, 5 Eastern Christianity, 6 Wisdom Through Love*.

⁵⁷⁴ MJ, 199.

⁵⁷⁵ AML, 21. Ennen Vatikaanin toista konsiilia katolinen kirkko edusti Johnstonin mukaan eristyisyyttä ja eroa muista uskonnoista. Vrt. *Heisig* 2017, jossa katolisen kirkon nykytilannetta kuvataan uskontodialogia tukahduttavaksi.

⁵⁷⁶ AML, 40: ”What is specifically Western thing that opposes the East and could devour the European soul? It is rationalism, materialism, legalism, intolerance, arrogance and all those vices that Paul attributes to the ungodly in the Epistle of the Romans? Be that as it may, the world today needs the spirituality of Asia. Western Christianity is not enough”.

⁵⁷⁷ MJ, 74. Johnstonin poleemista suhtautumistapaa ovat kommentoineet myös M. Thomas Thangaraj (2001) ja Peter Milward (2011). Thangaraj’n mukaan Johnston tunnistaa herkästi ja selvästi erottuvasti uskonnollisen pluralismin. Poleemisuutta ylläpitää rakenteellisen uskonnon ja sisäisen hengellisyyden jyrkkänä pidetty ero toisistaan.

⁵⁷⁸ AML, 56, 213. Johnston kytkee paikallisen teologian tarpeen Lonerganin intellektuaalisen kääntymisen tarpeeseen.

⁵⁷⁹ AML, 21. ”Established religion always has difficulty in changing... the traditional religions – Hinduism, Buddhism, Islam, Judaism and Christianity – which came to birth and grew to maturity in cultures that no longer exist”.

aasialaisen kulttuurin välillä on osoittautunut hänelle mullistavan suureksi. Aloittaessaan jesuiittana työtään Japanissa Johnstonin oma sääntökunta edusti

valtavaa lännen liikehdintää, joka tyrkytti kulttuurinsa ja jopa kielensä Aasiaan. Siten hollantilaiset Indonesiassa, ranskalaiset Vietnamin, portugalilaiset Macaossa, espanjalaiset Filippiineillä, englantilaiset Intiassa ja amerikkalaiset Japanissa, kaikki ylpeinä synnyinmaastaan, pyrkivät tuomaan kulttuurinsa, tapansa ja jopa kielensä valloittamiinsa maihin. Olihan länsi ylempiä.⁵⁸⁰

Kritiikki kohdistuu ”dogman tyranniutta” kohtaan. Sitä hänelle edustaa katolisen kirkon ajatus muuttumattomasta ja ajattomasta totuudesta kaikkia varten. Katolisen kirkon paikoilleen pysähtyneestä tilasta Johnstonille kertoo Tokiossa vallinnut käytäntö opettaa samanlaista teologiaa, jota hän itse aikoinaan opiskeli Dublínissa.⁵⁸¹ Tämä painotus uhkaa vähentää Johnstonin mukaan mystiseen elämään liittyvän subjektiivisen kokemuksen arvoa.⁵⁸²

Toisenlaisen lähestymistapa olisi hänen mielestään ollut parempi. Sellaista ovat aikoinaan edustaneet ”kolme italialaista jesuiittaa Alessandro Valignano, Matteo Ricci ja Robert de Nobili”, ”jotka pyrkivät mukautumaan aasialaiseen kulttuuriin”.⁵⁸³ Tätä rinnakkaiselon ajatusta Johnston pitää myös omana lähtökohtanaan.⁵⁸⁴

Johnstonin kriittistä suhtautumistapaa omaa taustaa kohtaan voivat selittää aasialaisperäisiin uskontotraditioihin tutustuminen sekä Vatikanin toisen konsiilin avaukset muita uskontoja kohtaan. Useat hänen ystävästään ja sääntökuntalaisista ovat olleet mukana Vatikanin toisen konsiilin edustamassa muihin uskontoihin päin avautumisen liikehinnässä. Vatikanin toisen konsiilin pyrkimys uskontojen läheisemmästä yhteydestä on löytänyt hyvän alustan Johnstonin ajattelun maaperässä. Hän ajattelee kristittynä etsivänsä muiden uskontojen edustajien rinnalla totuutta, koska se on ihmiskunnan yhteinen pyrkimys.⁵⁸⁵ Aasialaisen uskonnollisen kulttuurin laajuus ja syvyys on selvästikin tehnyt suuren vaikutuksen Johnstoniin. Hän torjuu ajatuksen siitä, että kristinuskon ”istuttamiseksi meidän tuli tuhota aasialaiset uskonnot ja olla välittämättä heidän loistavista meditaation ja mystiikan perinteistään”.⁵⁸⁶

Nämä näkemykset ovat merkinneet Johnstonille paneutumista aasialaisiin uskontoihin jo työnsä puolesta. Kritiikin kohteena on kirkko, joka ei ole ollut tarpeeksi selvillä buddhalaisuuden oikeasta sisällöstä.⁵⁸⁷ Johnston on kokenut, että

⁵⁸⁰ MJ, 59, 199. Johnston kritisoi länsimaista kolonialismia. Kolonialismista ja aasialaisten uskontojen kohtaamisesta ks. esim. *King* 1999a.

⁵⁸¹ MJ, 199. Poleeminen suhde kirkon oppiin näkyy paikoin myös eukaristian kuvauksessa. WS, 88–89.

⁵⁸² CZ, 23; AML, 31–36, 38.

⁵⁸³ MJ, 60; MT, 130. Kontekstuaalisesta teologiasta ks. esim. *Linden* 2009, 189–198; *Bevans* 2011.

⁵⁸⁴ AML, 21–27. Termien ”contextualization”, ”indigenization” ja ”inculturation” suhteesta ks. esim. *Bevans* 2011, 26–27, 50, 52.

⁵⁸⁵ CZ, 29–30. Johnston viittaa hindulaisuuden *Bhagavad Gītā*an, *mahāyāna*-buddhalaisuuden *Lotus sūtra*an sekä taolaiseen *Daodejingi*in Jumalan ilmoituksen profeetallisina välittäjinä. Viittaus taolaisuuteen myös AML, 141.

⁵⁸⁶ MJ, 199; LC, 3–5.

⁵⁸⁷ AML 50–51, 220–222, 226. Johnston on samoilla linjoilla kuin maanmiehensä ja ystävänsä jesuiitta Joseph O’Leary, joka näkee buddhalaisuudessa mahdollisuuden syventää kristillistä sanomaa. Ks. *O’Leary* 2015, 172, 293–294, 301–302.

aasialaisperäinen uskonnollisuus on ”mystistä”, ja että se edustaa ”samanluontoisuutta”, minkä piirteen hän on löytänyt myös kristillisestä mystisestä traditiosta.⁵⁸⁸ Aasia uskonnollisena kenttänä on hänelle paitsi kilpailija, myös ongelma, koska hän näkee yleisen mielenkiinnon suuntautuvan ohi kirkon edustaman sanoman.⁵⁸⁹

Johnstonin tapa kuvata aasialaista kristillisyyttä ja sen mahdollisuuksia saa edellä kuvatun perusteella ihannoiviakin piirteitä.⁵⁹⁰ Koska hänen vertailunsa vastapoleina on suuria kokonaisuuksia, kuten länsi ja itä, Aasia värittyy helposti yhdeksi uskonnolliseksi, geneeriseksi ja yksinkertaistetuksi kokonaisuudeksi.⁵⁹¹ Näkymä on pikemminkin globaali ja deduktiivinen kuin analyyttisen paikallinen.

Uskonnot ovat tässä kokonaisuudessa ihmisten muovaamia ja ihmisyttä ilmaisevia konstruktioita, mutta myös osa ihmisyyden päämäärää. Buddhalaisuus merkitsee Johnstonille keskustelu- ja matkakumppania kasvun tiellä kohti ”todellisuuden täyteyttä”⁵⁹²

Uskonnot ovat teitä; elämisen teitä. Tie ei ole pelkkä väline. Tie ei ole kuin tikapuut, jotka potkaistaan sivuun, kun on kiivetty ikkunasta sisään. Se ei dualistisesti eroa päämäärästä. Tie sisältyy lopulliseen mystiseen kokemukseen.⁵⁹³

Aiemmin totesin, että Johnston käyttää termiä ”tie” eri yhteyksissä. Tie liittyy uskontojen määrittelyyn. Voitaisiin nähdä, että tie-termin käytössä on suoraa tai epäsuoraa yhteyttä kiinalaislähtöisiin ajatuksiin Taivaan kolmesta tiestä Taon yhteyteen: konfutselaisuuteen, taolaisuuteen ja buddhalaisuuteen. Uskontoja yhdistää

⁵⁸⁸ MT, 58. Johnston toivoo mystiikan teologian olevan tulevaisuuden teologian keskus. Jacques Maritain samanluontoisuudesta ks. *Maritain* 1951; 1995, 277–280.

⁵⁸⁹ MT, 123: ”And at this time also, imaginative people turned their eyes to an Asia that seemed to offer everything the West lacked. Asia seemed to offer not only treasures of wisdom and mysticism but also simple and practical ways of meditation. Its ascetical practice was holistic, rejecting all body-soul dualism. It promised not only health of mind and body but also longevity and the development of human potential. It led to liberation and enlightenment. To a generation floundering in religious and cultural confusion, all this was very appealing.”

So Yuen-tai toteaa (2001, 126–127), että Johnstonin teologiassa on symbolin ja mysteerin välinen dialektiikka, mikä on edellytys sille, että jumalallinen läsnäolo siirtyy uskonnollisessa traditiossa tulevaisuuteen.

⁵⁹⁰ AML, 43: ”As Western civilization declines and the gospel spreads throughout Asia, we will see (indeed we already see) the rise of an Asian theology rooted in the Bible and the Christian tradition *but also listening to the voice of Asian saints and mystics*. Primarily mystical, this theology will learn from Ramakrishna, Aurobindo, Ramana Maharshi and the rest. It will not neglect the Vedanta and the Upanishads and the Gita, just as a theology further East will not neglect Lao Tzu, Chuang Tzu and the I Ching. It will bring to Christianity an enrichment beyond our wildest dreams, an enrichment beside which the contribution of Plato and the Greeks will look like high school textbooks.”

John Milbank huomauttaa, että länsimaiset idän uskontoja koskevat kategorisoinnit ovat osin harhaanjohtavia esimerkiksi silloin, kun idän uskontoja pidetään pelkästään mystisinä tai spirituaalisina. Milbankin mukaan usein uskonnosta puhuttaessa onkin kyse koko kulttuuria organisoivista kategorioista. *Milbank* 1990, 176–177. Ks. myös *King* 1999a.

⁵⁹¹ Buddhalaisuudesta osana Orienttia koskevaa keskustelua, ks. *King* 1999a, 143–160.

⁵⁹² AML, 50, 246 nootti 20. Johnston siteeraa Aasian piispoja, Federation of Asian Bishops’ Conferences, www.fabc.org.

⁵⁹³ AML, 128. Kristinuskoo ja buddhalaisuutta verrattaessa edellisessä tikapuut säilytetään päämäärään saavuttua, kun taas jälkimmäisessä niiden voitaisiin ajatella tulevan tarpeettomiksi, jos *sūtrien* ajatellaan olevan *upāya*, taitavat keinot, ei itse todellisuus. Tällaisen jaon Johnstonin voidaan katsoa implisiittisesti tekevän, vaikka hän toteaa buddhalaisuudessa säilytettävän ylikäsittellisesti yhteys *sūtriin*.

samankaltainen prosessi löytää ihmisen päämäärä. Kaikki uskonnot merkitsevät mahdollisuutta kristillisen käsityksen syventämiseen. Kristillinen sanoma ei löydä kaikkia aarteitaan ilman uskontojen yhteistä etsintää.⁵⁹⁴ Termit ja kokemukset ovat siltoja, joiden avulla uskonnot voivat kohdata toisensa. Uskonnoilla yhdessä on parempi tieto mystisestä elämästä kuin yhdellä uskonnolla yksinään.⁵⁹⁵ Uskontojen yhteinen kieli auttaa kristittyjä

puhdistamaan Jumala-käsityksensä ja puhumaan nykyihmisen ymmärtämällä kielellä. Tällä ei tarkoiteta kieltää kristillisen Jumala-käsityksen positiivista sisältöä, joka ilmenee Pyhien Kirjoitusten sivujen värikkästä ilmaisusta. Jos buddhalaisuus auttaa kristittyä saamaan takaisin tunnun korkeimman olennon suunnattomasta tuntemattomuudesta, kristinusko voi auttaa buddhalaista selvittämään ”olemattomuuden” määreen positiivista ainesta.⁵⁹⁶

Uskonnoissa käytetään sanoja kuvaamaan sanoin kuvaamatonta. Kristinusko muiden uskontojen rinnalla on sanojensa vanki, ja yhtä lailla joutuu tunnustamaan rajallisuutensa kuvata perimmäistä todellisuutta.⁵⁹⁷ Vain Jumala tietää kaiken ja ihmisen ainoastaan rajatusti. Siksi teologia on ”rajaamaton, etenevä”, ja ”dynaaminen” tiede. Koska kaikki uskonnot jakavat saman rajoittuneisuuden perimmäisyyden suhteen, niistä voi löytyä kristinuskon piiristä katsoen näkymättömiä totuuden aspektejia jopa Jumalasta ja Kristuksesta.⁵⁹⁸ Silti Johnston ei edusta niitä buddhalais-kristillisessä vuoropuhelussa esiintyneitä kantoja, joissa buddhalaisia kategorioita käytetään tulkitsemaan kristillisiä tekstejä.⁵⁹⁹

Kristinuskon ja hellenismien kohtaamiselle rinnasteisena inkulturistisena prosessina Johnston ajattelee, että kristinuskon tulisi voida ilmaista sanomansa buddhalaisuuden kautta. Johnston on todennut, että ”ilosanoma Jeesuksesta Kristuksesta” aukeaa syvemmin ”itäisen mystiikan” avulla.⁶⁰⁰ Kristus näyttäytyy usean uskonnon avulla rikkaammin kuin pelkästään yhden.

⁵⁹⁴ SM, 182: ”... the great religions ... share the same quest for wisdom, the same sense of man’s existential situation and need of salvation, the same belief in man’s dignity and value, the same basic attempt to solve man’s deeper problems.... All these systems ... manifest a pluralism that is excitingly beautiful. They show us different ways, or *tao*, which lead to supreme wisdom”.

⁵⁹⁵ CDZ, 23–24: ”...the great religions are organic and dynamic. That is to say, far from being collections of static teaching, they are still growing and changing and developing. As the human race evolves and moves toward maturity, its religions move with it. This organic growth is particularly evident in the Hebrew-Christian tradition. ... Like any other organism they [religions, RK. huom.] have the potentiality to grow to maturity while remaining true to their past”.

⁵⁹⁶ BCM, 141–142.

⁵⁹⁷ Vrt. esim. *O’Leary* 2015, 296, jossa viitataan kaikkien uskonnollisten traditioiden rakenteiden sattumanvaraisuuteen paikkaan sidotun historiallisuuden, ennakoasenteiden, sokeiden pisteiden ja rajattujen horisonttien vuoksi.

⁵⁹⁸ MM, 5. Tähän Johnstonin ajatukseen viittaa myös J. J. Clarke. *Clarke* 1997, 142.

⁵⁹⁹ Tällaiseksi on luonnehdittu esim. John P. Keenan. Vrt. *Ingram* 2013, 379–380. AML, 146–147.

⁶⁰⁰ AML 40–43. Johnston pitää itäisen mystiikan ”renessanssina” hindulaisten Mahatma Gandhin, Rabindranath Tagoren, Sri Ramakrishna Paramahansan sekä Vivekanandan maailmanlaajaa vaikutusta. Uskonnollinen kokemus nousi oppirakennelmia korkeammalle. Johnston tunnistaa myös tätä ajattelutapaa koskevan kritiikin. Silti hän miltei aggressiivisesti puolustaa orientaalistien uskontojen hengellisyyttä ja hyötyä länsimaisen kristillisyyden muodon syventämisessä. AML, 43: ”... Western theologians will fight against an Asian theology, attempting to impose Western categories on Eastern minds. Alas, they will do so at their own peril. Not only will they fail miserably, but they will find themselves marginalized and isolated by a powerful current of mystical wisdom that is already energizing not only Asia but the whole world”.

Jos lähestymme Kristusta zenin kautta, löydämme hänet eri tavalla, kuin jos joku lähestyy häntä Aristoteleen kautta. ... Ajattelemmeko me vähäiset länsimaalaiset nähneemme kaiken kirkkauden? Väitämmekö tyhjentyneemme kaiken kauneuden? Kuvittelemmeko tutki-
neemme kaiken viisauden? Kaukana siitä. Kristuksen kasvoissa on lukematon määrä vielä tutkimattomia piirteitä; hänen äänensä puhuu rikkain ja vivahteikkain sävyin, joita länsi-
maalaisen korvat eivät ole koskaan kuulleet.... Tarkoitin, että Kristuksesta käytetyt sanat ja
käsitteet ja kuvat eivät ole Kristus.⁶⁰¹

Johnstonin sovellus uskonnon paikallisuutta soveltavasta inkulturaatioajattelusta on, että uskonnot tarvitsevat toisiaan pysyäkseen elinvoimaisina.⁶⁰² Uskontojen toisiinsa lähentymisen liike perustuu teilhardilaiseen evolutiiviseen ajatukseen liikkeestä kohti Kristus-keskusta.⁶⁰³ Silti Johnston toteaa, että nykyisessä evoluution vaiheessa kunkin uskonnon piirissä pitäydytään omaan traditioon. Nykymaailmassa ihminen on vielä psykologisesti riippuvainen kulttuurisesta taustastaan. Uskonnot saavat pitää oppikokonaisuutensa, mutta niiden toisiinsa lähentyminen on vääjäämätön kehitys.⁶⁰⁴

Edellä on kuvattu Johnstonin uskontoteologian lähtökohtaa, kriittistä suhtautumista katolisen kirkon nykytilaa kohtaan sekä konstruktivistista ajatusta uskonnoista. Seuraavaksi tarkastellaan Johnstonin ajattelua erityisesti buddhalaisuuden näkökulmasta, koska hän viittaa eniten siihen uskontoon. Hän on todennut, että Tietämättömyyden Pilven kirjoittaja ”puhuu kieltä, jota buddhalainen ymmärtää”.⁶⁰⁵ Erilaisia rinnastuksia on jo paikoin nostettu esiin tässä tutkimuksessa muiden teemojen yhteydessä. Tarkoituksena on laajentaa lukijan käsitystä siitä, millä tasolla Johnston pohtii erityisesti kahta kohtaamaansa buddhalaisuuden piirrettä, ihmisen substantiaalisen olemassaolon mahdollisuutta sekä olevaisuuden luonnetta. Näiden avulla tutkin, missä määrin Johnstonin ajattelu kallistuu buddhalaisuuden suuntaan.⁶⁰⁶

Tarkastelun näkökulmat on valittu osoittamaan sitä, mihin suuntaan Johnston painottuu käyttäessään toisen uskonnon elementtejä. Piirteet liittyvät tässä tutkimuksessa aiemmin käsiteltyihin teemoihin, kuten antropologiaan, johon hän kytkee varsin monia ajatusmallejaan ja Kristukseen metaontologisena entiteettinä. Lisäksi luvussa tarkastellaan tapaa, jolla Johnston käyttää toista uskontoa, hänen kannanottojaan jo käytyihin uskontokeskusteluihin sekä häntä itseään uskontokeskustelijana.

Esimerkkinä aasialaisperäisestä tulkinnasta ks. esim. *Lai Pan-chiu* 2004, 224–225. Buddhalaisesta viisauks-käsityksestä ks. esim. *Skorupski* 2005; *Jackson* 2003.

⁶⁰¹ CZ, 62–63.

⁶⁰² AML, 21, 26–27, 33–34, 220, 226; LC, 4; MT, 40–43; 130–131; CDZ, 23–24; IEL, 211–214.

So Yuen-tai (2001, 128–129) Johnstonin pyrkimyksestä uudelleentulkita kristinuskkoa buddhalaisuuden avulla. Ian Linden inkulturaatiosta globaalissa katolisuudessa, ks. esim. *Linden* 2009, 156–157, 237–260. Varhaiskirkon kristologian inkulturaatiotarpeesta ks. esim. *Dupuis* 1994, 78, 82;

⁶⁰³ Johnstonin ajattelu seuraa Teilhard de Chardinin Kristus-keskeistä universumiajattelua SM, 184.

⁶⁰⁴ SM, 185.

⁶⁰⁵ TCU, xvi.

⁶⁰⁶ Kuvaus kristinuskon ja buddhalaisuuden keskeisistä uskontodialogin teemoista ks. esim. *LeFebure* 1993, xvii–xxiii; *Sottocornola & De Giorgi* 2010.

4.2 Itseyden substantiaalisuus vedenjakajana

Sekä kristinuskossa että buddhalaisuudessa meditaatio johtaa syvennyttyään eri tavoin ilmaistuun perimmäisyyden kohtaamiseen. Tarkasteltavaksi nousee se, mitä Johnston tarkoittaa oman subjektiivisuuden häviämisen tuntemuksella kristillisessä mystisessä rukouksessa. Sisältääkö käsitys adaptaation toisesta uskonnosta tai vai kuttumisen siitä siinä määrin, että kristillinen luomisteologinen käsitys ihmisyyden substantiaalisuudesta muuttuu?

Aiheina nostan esille illusoriseksi kuvatun egon ja ihmisen itseyden välisen eron, aasialaisperäisen termin *muga* ja tästä johdetut päätelmät, Kristuksen sisäisen asumisen laadun ihmisessä, todellisuuden paradoksisuuden, kokemuksellisen ja ontologisen todellisuuden välisen eron sekä rakkauden merkityksen ihmisen substantiaalisen olemassaolon suhteen. Analysoin kyseisiä aiheita sellaisten Johnstonin teosten avulla, joista teemat löytyvät.

Johnstonin omaa intressiä kuvaa hänen eräästä vuonna 1970 pidetystä buddhalais-kristillisestä konferenssista laatima raportti *Buddhists and Christians meet*⁶⁰⁷. Siinä hän katsoo, ettei buddhalainen käsitys persoonallisuudesta merkitse subjektittomuutta. Tätä hän perustelee analysoimalla psykologiselta kannalta buddhalaista *non-self*-tilaa, jonka hän samaistaa *muga*-käsitteeseen.⁶⁰⁸ Johnston pitää kliseisenä *non-self*-tilan⁶⁰⁹ samaistamista ”panteismiin, monismiin” tai vastakkaisena länsimaiselle persoonallisuuden ajatukselle. Ihmisen persoona jakautuu empiiriseen egoon ja todelliseen itseen. Empiirinen ego on enimmäkseen illusorinen ja vääristynyt, koska sen välittämä kuva perustuu ihmisen itsensä ja toisten ihmisten puutteelliseen ja tendenssimäiseen käsitykseen. Hän ajattelee, että länsimaissa on virheellisesti samaistettu empiirinen ego ja persoonan subjektiivisuus, mikä merkitsisi hänen mukaansa persoonallisuuden yhdistämistä johonkin illusoriseen. Ihmisen tulisi hylätä valheellinen kuva itsestään ja nähdä todellinen itseytensä.⁶¹⁰

Ilmaisemalla asian näin Johnston pyrkii yhdistämään kristillistä ja buddhalaista näkemystä toisiinsa. Molemmissa uskonnoissa torjutaan vääränlainen kuva itsestä. Hän perustelee kantaansa Tietämättömyyden Pilven kirjoittajan ajatuksella:

Ja siten tämän [Tietämättömyyden Pilven] kirjoittajan mukaan ajatus ja tunto omasta olemuksesta tai omasta olemassaolosta on täysin tuhattu; mystiikan korkeinta huippua ei saatuteta ’Jumalan tuntemisen ja rakastamisen’ kokemuksessa, eikä missään minä-Sinä -kokemuksessa, vaan kokemuksessa ’Jumala elää minussa’. Hänelle tämä on trinitaarinen

⁶⁰⁷ BCM.

⁶⁰⁸ Termi *muga*n alkuperä on sanskritin kielinen *anātman* tai *anatta*. *Gothóni & Māhapañña* 1990, 15: Itsetön, ytimetön, vailla pysyvää itseyttä. Vrt. hindulaisperäinen ajatus puhtaasta näkemisestä, *Chapple* 1990. Ks. myös *Keiji* 2004, *Suzuki* 1971; *Wells* 1988.

⁶⁰⁹ Vrt. esim. *Nāreaho* 2004, 33, jossa viitataan persoonaan ei-käsitteellisenä ja kokemuksellisenä kategoriana *mahāyāna*laisen *Mādhyamika*-koulukunnan mukaan. Filosofinen näkemys ei-itseyden käsitteestä buddhalaisuudessa, ks. *Nāreaho* 2002, 202–242.

⁶¹⁰ BCM, 142. William M. Thompson Johnstonin monismi-tulkinnasta: ”Johnston also advances a more Christian-friendly view of monism, which seems more the result of the creative yet not unfounded rethinking of traditions resulting from the new mysticism than an ’orthodox,’ ’traditional’ Hindu view.” *Thompson* 2000.

kokemus, jossa hän luopuu itsestään ja pukeutuu Kristukseen – hänessä Poika uhraa itsensä Isälle.⁶¹¹

Johnston pitää Tietämättömyyden Pilven ”täysin ortodoksista” pseudo-dionysiolaisen koulukunnan ajatusta ”rinnakkaisena” buddhalaiselle.⁶¹² Hän korostaa, että zenissä hylätään olemattomuuden (*un-be*) ajatus, mikäli se tarkoittaa olemassa olemisen vastakohtaa. Tässä mielessä ihmisen olemus on zenbuddhalaisuuden mukaan olemassa.⁶¹³ Siinä pyritään irti ”pienestä egosta” (*shōga*) ”suuren egon” (*taiga*)⁶¹⁴ saavuttamisen vuoksi. Edelleen psykologisesti tulkitsemalla Johnston ajattelee pienen egon samaistuvan empiiriseksi egoksi.⁶¹⁵

On selvää, että Johnston ymmärtää buddhalaisuuden ihmiskuvan erilaiseksi kristinuskon kanssa. Molempien uskontojen mukaan ihminen on olemassa, mitä Johnston myös korostaa. Ei voi kuitenkaan välttyä ajatukselta, että hän haluaa jättää vähemmälle huomiolle buddhalaisuuden itseymmärryksen persoonasta yhtenä pysymättömyyttä ilmentävänä olemassaolon tekijänä. Johnstonilla on tarve nostaa esiin mystiikanteologiaan perustuva pyrkimys päästä eroon ihmisen subjektiivisten ajatusten synnyttämästä harhaisesta todellisuuskuvasta ihmisestä erillisenä olentona. Hänen intressinään on osoittaa kristillisen mystisen elämän tyhjentymisen prosessin syvyyttä. Ihmisen täytyy kadottaa elämänsä löytääkseen sen, kuten Johnston tulkitsee molempien uskontojen opettavan. Tätä tukee buddhalaisuuden ajatus illusorisen egon hylkäämisestä. Johnston ei näin tulkitessaan sulautta buddhalaista käsitystä kristilliseen eikä päinvastoin, vaan haluaa nähdä uskontojen saavuttavan rikkaamman itseymmärryksellisen sisällön toisen uskonnon avulla.⁶¹⁶

⁶¹¹ BCM, 143.

⁶¹² BCM, 143. Leo D. Lefeburen mukaan ”[m]uch of the language of Dionysius could be used by Mahayana Buddhists, but the meaning in each case would be shaped by a very different context”. Lefebure 1993, 83.

⁶¹³ BCM, 143. Gothónin ja Māhapaññan mukaan (1990, 55) *skandha* tarkoittaa ”ilmiöryhmä, olemassaolon tekijä. Buddhalaisuuden mukaan olennot koostuvat ilmiöryhmistä: muodosta, tuntemuksista, mielteistä, tahtomuksista ja tajunnasta. Nämä ehdollisen maailman ilmiöt ovat pysymättömiä (anitya), itsettömiä (anātman) ja kärsimyksen alaisia (duḥkha)”. Nāgārjunaa tulkitaan niin (1990, 59) kaikki asiat ovat olemassa ”vain suhteessa toisiin”. Siksi niitä ”ei voida sanoa sen paremmin olemassa oleviksi kuin ei-olemassaoleviksi”. Nāreahon mukaan (2004, 25–33) buddhalaisuudessa ajatellaan olevan olemassa persoonia, mutta ne redusoituvat *skandhoihin*. Nāgārjunasta Westerhoff 2009, 20–52, ja tämän suhteesta Ristin Johannekseen, ks. *Vélez de Cea* 2006.

Vrt. D. T. Suzukin ajatus persoonasta jakamattomuutena: ”There is a sentence in the Zen records: ‘A mind-wheel never has turned; the moment it does, it invariably turns into two.’ Grasp the point prior to this ‘turning into two – that is what I call Person. They speak of the union of man with God, but what we must grasp is that in which God and man have not yet assumed their places. The two situations, therefore, are substantially different. Rinzai’s Person has nothing to do with the humanistic thought people so often talk about today. The fundamental difference lies in this: while the one aims at what comes after division, the other aims at what is prior to division. Our problem is how to grasp this undivided something.” *Suzuki & Ueda* 1973.

⁶¹⁴ MJ, 138, 145–146; LC, 68; CZ, 72. Johnston liittää termin *big self* useaan yhteyteen. Tällaisia ovat Tao, alkuperäiset kasvat, ajatuksen alkuperä, suuri minuus, ykseys, olemuksen keskus, olemassaolon ja mielen syvyys. Näin ajattelisivat Aasian mystikot Ramakrishna, Ramana Maharsi, Dogen ja Hakuin, jotka ovat vakuuttuneita sanoinkuvaamattomasta mysteeristä kaiken taustalla. Termi ”suuri ego” viittaa kosmiseen ja universaaliin itseyyteen. Siksi suurta egoa koskevat ominaisuudet ovat myös todellisen itseyden ominaisuuksia. RMT, 40: ”If the Christian is present to the mystery hidden from all ages, so also is the non-Christian mystic”.

⁶¹⁵ BCM, 143–144. Johnston tukeutuu Thomas Mertonin ajatteluun. Mertonin ja D. T. Suzukin välisestä vuoropuhelusta ks. esim. *Zyniewicz* 2000.

⁶¹⁶ BCM, 143–144.

Samaa substantiaalisien persoonallisuuden aiheen käsittelyä meditatiivisen elämän kannalta edustaa *The Still Point* -teos vuodelta 1970. Psykologisesta jakoa empiirisen egon ja todellisen itsen välillä säilyy ja näiden piirteet toistuvat.⁶¹⁷ Empiirisen egon häviämisen kokemus ilmaistaan ”puhtaan eksistenssin olevaisuutena” (*the 'is-ness' of pure existence*). Tällöin ei ole kyseessä subjektin ja objektin välinen relaatio, koska niiden välillä ei ole vastakkaisuutta, vaan kohteeksi tuleminen.⁶¹⁸ Tulkinnessaan hän tukeutuu Jungin ajatukseen siitä, että tila rinnastuu Paavalin Galatalaiskirjeen kohtaan 2:20, jossa Paavali vaikuttaisi irrottautuneen omasta egostaan ja saaneen Kristuksen egon.⁶¹⁹ Psykologinen näkemys rajallisesti koetusta egosta yhdistyy paavalilaiseen ajatukseen vanhan ihmisen kuolemisen. Uusi elämä Kristuksessa ja uusi tietoisuus nousee, kun ihmisen persoonallinen minuuksa korvautuu ei-itseydellä, joka merkitsee Kristuksen egoa.⁶²⁰ Psykologisenä kokemuksena on mahdollista ylittää subjektisuus ja objektisuus, vaikka ”Reininlaakson mystikoiden ja zenmunkkien välillä on tiettyjä eroavuuksia”.⁶²¹

Substantiaalinen persoonallisuus kuvautuu mysteerinomaisena:

Miten selittää sitä? Tämä aihe vaatii paljon nykyistä enemmän pohdintaa ja harkintaa. Mutta ehkä se tarkoittaa persoonallisuuden täyteyttä. Mahdollisesti se ilmaisee, että saavutan ihmisyyteni huipennuksen, ei silloin, kun olen erillään ja vastakkain universumin kanssa, vaan kun oivallan ykseyteni universumin kanssa. Kukaties se on tarkka oivallus siitä, että ihmisen sielu on tavallaan kaikki asiat (*intellectus est quodammodo omnia*). Kenties se on oivallus siitä, että persoonallisuuteni ei rajoitu tämän pienen ruumiini tai näiden

⁶¹⁷ Teoksessa esiintyy runsaasti viittauksia jungilaiseen Jungilaisesta uskonnollisen ja psykologisen suhteesta toisiinsa Johnstonin ajattelussa. Myös MM, 31–32.

⁶¹⁸ SP, 55. Johnston on pohtinut tietoisuuden olemassaolon mahdollisuutta ilman egoa, koska psykologisessa mielessä tällaista ei voi olla olemassa, vaikka zenin piirissä niin väitetään. Hän ei kuitenkaan päätenyt muuhun, kuin esittämään eri ajattelijoiden vaihtelevia johtopäätöksiä. Vaikka zenin edustajat eivät käsittele asiaa, Johnstonia kysymys kuitenkin kiinnostaa. SP, 22–24. Hän mainitsee Jungin ajatuksen idän uskonnoista, joilla ei ole vaikeuksia omaksua ajatusta tietoisuudesta ilman egoa. Johnstonin viittaus Jungiin: C. G. Jung, *Psychology and Religion: West and East*, trans. R. F. C. Hull (London, 1958), p. 484.

Vuonna 1970 kirjoittamassaan artikkelissa ”The Notion of Man in Zen” Johnston pyrkii lähentämään buddhalaisuutta ja kristinuskkoa. NMZ, 99–100: ”Recent times, however, have witnessed a more sympathetic and enlightened approach from some Christian thinkers in the West... Thomas Merton. ... There are in Zen certain suggestions of a higher and more spiritual personalism... Zen insight is ... a discovery of one's 'original nature' and 'true face' in 'mind' which is no longer restricted to the empirical self but is in all and above all”.

Käsitteestä ”pure consciousness”, ks. esim. Forman 1990 ja 1998. Kyseessä on tietoisuuden tila, jossa ei kiinnitytä siihen, mistä ollaan tietoisia. Chapple 1990, 55. Zenbuddhalainen näkemys puhtaasta kokemuksesta ks. Heisig 2001, 42–47. Ks. myös Näreaho 2010.

Zenin satori-kokemuksen aistisuuteen keskittymisestä ks. Marshall 2005, 199–200. Minuuden asemasta introvertissa kokemuksessa essentialistisesti tulkittuna ks. esim. Stace 1960, 111–133. Keel 2007, 15–16, puhtaan kokemuksen erilaisuudesta eri traditioissa.

⁶¹⁹ SP, 55: ”Now Zen seems to be one way of losing the empirical ego and finding the 'non-ego-like self'; for now there is no opposition between myself and the object; now I become the object (as Eliot became music); and all relationships are replaced by the 'is-ness' of pure existence”.

⁶²⁰ SP, 55. Johnstonilla toistuu Ristin Johanneksen ajatus subjektin ja objektin rajan häipymisestä mystisessä tietämisessä. Tästä tarkemmin. Howells 2002, 28–31. Shizuteru Ueda (1982a, 157–160) zenbuddhalaisuuden ja Mestari Eckhartin olemattomuus-käsityksistä, myös Ueda 2001. *Unio mystica* abrahaminuskaisissa uskonnoissa ks. Idel & McGinn 1999.

⁶²¹ SP, 55. Sama ilmiö toistuu Johnstonin mukaan japanilaiseen kulttuuriin sisältyvässä käsityksessä objektiksi tulemisesta.

Meditaatiotekniikoiden luokittelusta metafyyssisten kuvausten avulla, ks. esim. Chapple 1990, 69–70.

pienien aivojeni sisälle, vaatimattomaan ystävien joukkoon, ja niin edelleen, vaan tullaan siksi universumiksi jossa elää. Löydämmekö tätä suurempaa määrittelyä persoonallisuudesta?⁶²²

Yhtäältä Johnston kuvaa sielua sanankääntein, jotka viittaavat universumin ykseyteen ja sielun samuuteen sen kanssa. Tämä edustaa monistista tulkintaa olevaisesta ykseytenä. Toisaalta hän käyttää samassa yhteydessä persoonallisuus-termiä siten, että sielun ja universumin samuus saa substantiaalisien ominaisuuksien, mikä ei sovi buddhalaiseen itseymmärrykseen. Pyrkinessään yhdistämään ajattelutapoja hän käyttää Tuomas Akvinolaisen muistutusta intellektistä kaikkeutena, mutta ajatus jää viitteelliseksi.⁶²³

Johnston palaa kristilliseen perustulkintaan persoonan substantiaalisesta olemassaolosta, vaikka hän tasapainottelee sen määrittelyssä liikkuessaan toisen uskonnon käsitteiden maastossa. Vaikuttuneisuus samasta inhimillisestä ja universaalista kokemuksesta ei ole ulottunut kristillisen opin uudelleen muovaamisen tasolle.

Artikkelissa *Zen and Christian Prayer* vuodelta 1973 Johnston toteaa buddhalaisen käsityksen ei-itseydellisestä tilasta (*muga*) olevan vastakkainen Raamatun ihmiskuvalle ainutlaatuisesta ja uniikista ihmispersoonasta.⁶²⁴ Buddhalaista ajatusta kuitenkin tukee kristillinen ajatus ”Jumalasta kaikkena” ja että ”ihminen ei ole mitään”. Johnston antaa ymmärtää hyväksyvänsä molemmat näkökulmat huolimatta uskontojen metafysiikkaan sisältyvästä ristiriidasta. Hän selittää käsitystään paradoksisuuden avulla. Jumalan nimi ”Minä olen se, joka olen”, muistuttaa *mugaa* ”mahdottoman järjenvastaisuuden” lailla.⁶²⁵ Paradoksin luonne on sama kuin kristillisten mystikkojen – esimerkkinä Avilan Teresa – kokemus, jossa kaikki samaistuu yhdeksi ja ihminen häviää, mutta että ihminen on myös Jumalan rakastama ainutlaatuinen olento. Johnston päätelee, että itseyden häviämisessä on kysymys kokemuksellisesta asiasta, ja siten ei ole kysymys ontologisesta itseyden häviämisestä.⁶²⁶ Kokemuksen tasolla keskenään vastakkaiset käsitykset voivat olla yhtä aikaa totta.

Vuonna 1974 julkaistussa *Silent Music* -kirjassa Johnston kuvaa valaistumisen eri asteita. Rakkaus mainitaan valaistumista syventävänä elementtinä. Aasialaispeiräisten uskontotraditioiden edustaman valaistumisen ja kristillisen valaistumisen ero on rakkaus. Rakkaus toiseuden läsnäolona syventää valaistumista.⁶²⁷ Selvästi

⁶²² SP, 55–56. Fergus Kerr *anima est quodammodo omnia* –axioomasta. Ajatuksen mukaan maailma on identtinen ihmisen mielen kanssa ja päinvastoin. Ajatus on lähtöisin Aristoteleelta. Kerr 2002, 30.

⁶²³ SP, 55–56. Tuomas Akvinolaisen epistemologiasta ja tomistisesta ajattelusta, ks. Kerr 2002, 17–34. Teemaa inhimillisen tiedon metafysisestä luonteesta on käsitellyt Tuomo Mannermaa väitöskirjassaan, *Mannermaa* 1971.

⁶²⁴ ZCP, 412: ”While it is true that the risen Christ is at the root of my existence, it is also true that I am not Christ”.

⁶²⁵ ZCP, 412.

⁶²⁶ ZCP, 412. Lefebure toteaa Johnstonin käsityksen Ristin Johanneksen viisaudeksi nimittämästä olevan paradoksisuudessaan samaa kuin buddhalaisuuden *Sydhānsūtran* ilmaisu. Ristin Johannes selittää kuitenkin paradoksin tomistisen metafysiikan avulla: Jumala on kaikki, luotu ei ole mitään. Johnston huomaa buddhalaisuuden ja kristinuskon välisen metafysisen eron. Lefebure 1996.

⁶²⁷ SM, 70–71. *Samādhistā* ks. Feuerstein 2005. Zenbuddhalainen näkemys, ks. Heisig 2001, 224–228.

kristinuskolähtöinen ajatus tuleekin esiin siinä, että uskontorajat ylittävä rakkauden täyttämä mystinen tila edustaa syvintä meditaatiota.⁶²⁸

Sama ajatus rakkauden keskeisyydestä tulee esiin *Letters to Contemplatives* -teoksessa, jossa ajatuksen kulku perustuu Johnstonin lonerganilaiseen käsitykseen kääntymysten sarjasta todellisen itseyden saavuttamiseksi. Teoksessa hän väittää zenbuddhalaisuuden ongelmaksi mahdottomuutta ylittää suuri itseys. Syynä tähän on rakkauden puuttuminen. Johnston ajattelee, että zenbuddhalaisuuden piirissä riittää olemassaolon luonteen oikea oivallus eli intellektuaalinen kääntymys. Johnston nimittää tätä zenbuddhalaisuuden piirissä esiintyvää tapahtumaa myös metafyyksiseksi itseyden (*self*) häviämisen kokemukseksi, erotuksena uskonnollisesta. Metafyyksisenä itseys häviää oivallettaessa tosi itseys.⁶²⁹ Kyseiseen kokemukseen ei kuulu rakkaus. Kun rakkaus vaikuttaa intellektuaalista kääntymystä syvemmän uskonnollisen kääntymyksen, itseyden häviämisen kokemukset eroavat toisistaan kristinuskossa ja zenissä.⁶³⁰ Silti uskonnot ovat Johnstonin mielestä toisiaan täydentäviä. Kristityn tavoite on saavuttaa sekä intellektuaalinen että uskonnollinen kääntymys.⁶³¹

Johnston kutsuu Kristuksen ja ihmisen suhdetta nondualistiseksi intiimiksi unioniksi ja Kristukseksi transformoitumiseksi. Nondualismi ilmenee Johnstonin mukaan siinä, että ihminen ”astuu Triniteetin ytimeen” säilyen kuitenkin itsenään tulemalla todelliseksi itsekseen.⁶³² Samaa käsitystä vahvistaa teilhardilainen ajatus olemisesta eniten oma itse olemalla yhtä toisen kanssa.⁶³³

Kun ihminen liittyy Kristukseen, jossa ”*potentia obedientialis* aktualisoitui täydellisesti”, hän jumalallistuu.⁶³⁴ Tämä ajatus tulee esiin *Mirror Mind* -teoksessa.

⁶²⁸ SM, 72.

⁶²⁹ LC, 72: ”... we get an intuition of the unity of being and cry out: ‘Being is’ or ‘Not a thing is.’ This is the nothing or *mu* of Zen”.

⁶³⁰ LC, 72–74. Myös BL, 132–133. ”... I say it again – that you must not stop at this big self. You must transcend it in order to fall into God. And the only way (yes, the only way) to transcend the big self is to love. ... Through love one comes to live in the person one loves and forgets not only one’s little ego but even the big self”.

⁶³¹ LC, 74.

⁶³² LC 91: ”... we are transformed into him... And is not this non-dualism?” Kyseessä on Johnstonin mukaan paradoksi ja unionin eriyttävä vaikutus. Aiheesta myös MM 84: ”And so, in the cyclic movement of words and silence, the final reality is the WORD. The Word made flesh awakens in the substance of the soul and cries out: ‘Abba, Father!’ And in this way is effected the divinization of the human person through the grace of Jesus Christ.[...] Through baptism and the Eucharist one becomes a child of God; through mystical experience one comes to realize existentially that this is so. Mystical experience is a profound realization of what we are and of the grace we already possess.”

⁶³³ LC, 91.

⁶³⁴ MM, 63: ”Thanks to Jesus our *potentia obedientialis* is also actuated and we are ‘divinized’ in the center of our being by the presence of God with whom we are united”. Johnston perustelee Kristuksen läsnäoloa toisessa teoksessaan (CZ, 65) ihmisen ytimessä Paavalin tekstillä. Ihmisyyden ytimessä on Kristus uskon kautta (Ef. 3:17). ”Sydän” tarkoittaa Johnstonin mukaan Paavalin kielenkäytössä ”olemuksen ydintä, syvintä itseyyttä”. Kristus ihmisen sydämessä on syvemmällä, kuin mitä ihminen itse on omassa olemuksessaan. Kristilliseksi zeniksi kutsutussa meditaatiossa kristitty ihminen on vakuuttunut siitä, että Jumala on läsnä hänen sisimpänsä syvyydessä. Sitä Johnstonin mielestä tarkoittaa Jumalan kuvaksi luotuna oleminen sekä paavalilainen ajatus siitä, ettei ihminen elä itse, vaan Kristus elää hänessä. Kaikkein syvin ja todellisin ihmisessä on Jumala, universumin laajuinen Kristus. Paavalin toteamus Kristuksen asumisesta uskon kautta ihmisen sydämessä, tarkoittaa ”sanat, mielikuvat, ajatukset ja paikan ylittävää Kristusta”. AML, 112: ”Here Paul remains Paul, but the deepest reality within him is the indwelling Christ”. Partisipatorisesta jumalallistumisesta

Tämä prosessi ei koskaan ala pienestä egosta. ... Se on Jumalan vuodattuminen sieluun, sanoo Pyhä Ristin Johannes, ja hän olisi yhtä hyvin voinut sanoa sen olevan Jumalan virtaamista tai nousemista sielussa.⁶³⁵

Johnston perustelee Jumalan suvereenia mahdollisuutta olla sielussa sillä, että Jumala rakastaa ensin. Siksi ”mystinen kokemus on Jumalan heräämistä, Jumalan syntymistä, luomattomien energioiden liikettä”.⁶³⁶ Johnstonin ajattelussa korostuu Jumalan totaalinen aloitteellisuus.

Myös ”*Arise, my love...*” – *Mysticism for a New Era* -teos kuvaa ”Jumalan syntymistä sielussa”.⁶³⁷ Johnston tunnistaa termin ”joidenkin kristittyjen sanomisena”.

Tämä [Jumalan syntyminen sielussa] saattaa hämmentää hurskaita korvia. Se häiritsee kuitenkin vähemmän, jos ajatellaan juuri käyttämäni antropomorfismia siitä, että Jumala työntää tietoisuuden pintaan tiedostamattomaan sotkeutunutta roskaa ja pimeyttä. Lisäksi se on vähemmän hämmäntävää suhteessa hindulaiseen opetukseen *ātmanin* tai todellisen itseyden samuudesta *Brahmanin* tai Jumalan kanssa. Tai jos pohtii sanjuanistin väitettä, että sielun keskus on Jumala. Todellinen itseys on niin läheisesti yhdistynyt Jumalaan, että sen syntyä saattaa vaikuttaa kuin Jumalan syntymältä.⁶³⁸

Edellä siteeratuissa teksteissä on termeihin perustuvia samankaltaisuuksia Mestari Eckhartin ajatuksista sielun keskuksesta Jumalan keskuksena. Miten Johnstonin ajatukset suhteutuvat niihin? Johnstonin varsin väljä tapa omaksua erilaisia näkemyksiä ryhtymättä syvemmin analysoimaan niiden välisiä suhteita antaisi aiheen olettaa, ettei hän jaa Mestari Eckhartin käsitystä sielun keskuksesta Jumalan keskuksena. Johnstonin maininnat Mestari Eckhartista liittyvät usein panteismin torjumisen teemaan, ja niissä kohdin Johnston ei valitse Eckhartin näkemyksiä. Hänen tuotannossaan ei ole selkeää mainintaa Jumalan asumisesta sielussa Mestari Eckhartin tarkoittamalla tavalla.

Ihmisen ydin on psykologiselta kannalta essentialistinen, ihmisyyteen kuuluva, koska Johnston kuvaa sitä universaalina, kaikkia koskevana. Tultaessa uskonnon alueelle todellinen itseys saa konstruktivistisempia muotoja, koska se ymmärretään vaihtelevilla tavoilla eri uskonnoissa. Uskonnollisena pääjaottelulinjana on ihmisen ja perimmäisyyden ajateltu samuus tai erillisyyden.

Edellisten Johnstonin teosten poimintojen perusteella Johnston pitää buddhalaisuuden ja kristillisen mystiikan kokemuksia itseyden häviämisestä samankaltaisina. Hänen intressinsä on osoittaa kyseinen mystinen tila universaaliksi huolimatta uskontojen erilaisista maailmankatsomuksellisista eroavuuksista. Ihmisen persoonallisuudesta hän toteaa, että se on substantialistinen, koska ihmistä vastassa on rakastava Jumala.

Johnstonin ajattelussa, myös AML, 153-156, 189, 200-201; SP, 155, 165, 168; MM, 84, 96; MT, 114; LC, 72.

⁶³⁵ MT, 216.

⁶³⁶ MT, 216.

⁶³⁷ AML, 107-108.

⁶³⁸ AML, 107-108.

4.3 Perimmäisen todellisuuden luonne

Aiemmin tutkimukseni Johnstonin kristologiaa koskevassa osassa viittasin johtopäätökseen, jonka mukaan uskontojen konstruktivistisesti ilmaistu ja absoluuttisena todellisuutena pitäminen on perimmältään metaontologista Kristus-todellisuutta. Tämä kaikkien konstruktivistisesti kuvattujen todellisuuksien takana oleva essentialistinen Kristus-todellisuus ilmentää Jumalan rakkaus-olemusta. Kristinuskossa rakkaus on Jumalan omaa elämää, josta ollaan osallisia Kristuksen kenooottisluonteisen rakkauden kautta. Jos kyseinen tyhjiys ilmentää rakkautta perimmäisenä todellisuutena, niin ihmisen kokemus mystisestä tyhjyydestä merkitsee rakkauden kohtaamista.

Tätä päätelmää seuraa uskontoteologinen kysymys: tarkoittaako Johnston sitä, että zenbuddhalaisuudessa koettu tyhjiys on metaontologisesti Kristus-todellisuutta, vaikka tyhjiys pukeutuu käsitteellisesti buddhalaisuuden asuun? Myönteinen vastaus merkitsisi sitä, että kun zenbuddhalaisen tyhjiys-kokemuksen konstruktivistiset ainekset purettaisiin, taustalla olisi yhteinen todellisuus kristinuskon kanssa. Se merkitsisi essentialistista kantaa, koska kysymyksessä olisi konstruktivistisesta muotoilusta riippumaton puhdas kokemus. Muussa tapauksessa zenbuddhalaisesta mystisestä kokemuksesta käytetty kieli viittaa siihen, että uskonnot edustavat eri todellisuuksia. Näin päädyttäisiin konstruktivistiseen kantaan.

Edellinen pohdinta nousee kristologiasta, mutta liittyy myös ontologiaa koskeviin käsitteisiin. Kun Johnston käyttää kuvauksissaan perimmäisestä todellisuudesta myös muiden uskontojen termejä, jakaako hän samalla niiden todellisuuskäsityksen? Vai mitä hän tarkoittaa käyttäessään toisen uskonnon termejä? Mistä lähtökohdista käsin uskontojen mystisten kokemusten taustalla oleva todellisuus määritellään?

Johnston muodostaa kantaansa buddhalaisuutta ja kristinuskoa erottavaan tulkintaan perimmäisestä todellisuudesta käyttämällä tiettyjä ontologisia ja epistemologisia epiteettejä. Tällaisia ovat realismi ja idealismi, olemassaolo, olemus, monismi, dualismi, subjekti, objekti ja nondualismi. Seuraavassa analysoidaan kristologian pohjalta noussutta kysymystä metaontologisesta todellisuudesta ja sitä, vaikuttavatko toisesta uskonnosta adaptoidut termit Johnstonin teologian sisältöön.

Ensin paneudun kysymykseen todellisena pidetystä. Se liittyy epistemologiseen kysymykseen ihmisen mielen ja maailman välisestä suhteesta. Ihminen tulkitsee todellisuutta, mutta onko todellisuus idealistisesti sama kuin mielen sisältö, vai onko todellisuus riippumaton mielen maailmasta. Johnston tarkastelee kysymystä kolmannen transsendentaalisen säännön, harkinnan käyttämisen näkökulmasta. Hän arvostelee buddhalaisuutta, koska katsoo sen piirissä torjuttavan kaikenlainen koetun todellisuuden käsitteellistäminen eli objektivoiminen, joka kuitenkin liittyy kyseisen säännön piiriin.⁶³⁹ Buddhalaisuudesta nousevan ajatusmaailman mukaan subjektin ja objektin välillä ei perimmäisessä merkityksessä ole eroa. Objektivoiminen edustaa zenin kannalta illusorista maailmantulkintaa ja siten dualismia.⁶⁴⁰

⁶³⁹ MM, 13. Johnston samaistaa buddhalaisuuden kannan kristittyjen mystikkojen kokemukseen käsitteiden riittämättömydestä.

⁶⁴⁰ MM, 13. Käsitellessään kolmatta transsendentaalista sääntöä Johnston huomaa eron kristinuskon ja zenin välillä (13): "Here, it will be remembered, I objectify my experience and make a

Kyse ei Johnstonin mukaan ole kuitenkaan siitä, että sanat edustaisivat illusoriisuutta, vaan että sanat ovat riittämättömiä ilmaisemaan todellisuutta. Johnston toivoo, että buddhalaisuudessa ymmärrettäisiin kyseinen ero.

Ihmisen mielen suhde maailmaan kulkee ”naivin realismin ja kantilaisen idealismin välissä”.⁶⁴¹ Todellisuus ei ole joko havaitsijasta riippumaton tai täysin riippuvainen hänestä. Aihe liittyy hänen mielessään filosofiseen ”kriittiseen ongelmaan”.⁶⁴² Johnston ei korosta ihmisen mielen ulkopuolisen maailman objektiivisuutta niin paljon, että pitäisi totuutta muuttumattomana uskontodialoginkaan tarpeita ajatellen. Hän ei myöskään ajattele, että ”äärimmäinen idealismi”, pelkkä mieli, määrittäisi todellisuuden. Siksi hän peräänkuuluttaa kahden ääripään välistä ”maltillista realismia”. Totuus on riippuvainen sekä mielestä että objektista.⁶⁴³ Kuva todellisuudesta syntyy mielen ja maailman välisestä vuorovaikutussuhteesta.⁶⁴⁴ Tällä hän torjuu buddhalaisperäisen ajatuksen kaiken keskinäisestä riippuvaisuudesta ja keskuksettomuudesta.

Johnston käyttää ykseys ja moneus -käsitteitä yhteyksissä, joissa hän pyrkii kuvaamaan molempien todellisuuskäsitysten samanaikaista vallitsevuutta. Mystisessä kokemuksessa voidaan kokea todellisuuden olevan yksi. Silti sanat, jotka kuvaavat tätä ykseyttä, edustavat moneutta, ”dualistisuutta”.⁶⁴⁵ Tässä kohdin Johnston liittyy tomistiseen tapaan ratkaista ykseyden ja moneuden ongelma erottamalla toisistaan olioiden olemassaolon perusteella vallitseva ykseys olioiden olemuksen perusteella vallitsevasta erilaisuudesta. Toisilleen vastakkaiset elementit ovat samanaikaisesti ja toisiaan täydentävästi totta. Sitä ilmentävät hänelle pseudo-dionysioslaisen mystiikan paradoksit siitä, että Jumala tunnetaan tietämättömyyden kautta, tai että

statement to the effect that such and such really is so... And it feels that objective statements fail to capture these [zen] experiences and even cheapen them”.

⁶⁴¹ MM, 14.

⁶⁴² MM, 14. Käsite ”kriittinen ongelma” (*the critical problem*) esiintyy MM, 3–4, jossa sen taustalla on Johnstonin kritiikki aina ja kaikkialla vallitsevaa totuuskäsitystä, *semper idem*, kohtaan. Sitä on edustanut skolastinen teologia muuttumattoman totuuden ajatuksellaan Aristoteleen kategorisoinnin mukaisesti. Muutos, kulttuurin vaikutus tai kehitys ei ole voinut muuttaa annettua, objektiivista totuutta. Johnstonin oma kanta painottuu maailman ja mielen väliseen vuorovaikutukseen: MM, 3: ”One-sided emphasis on objectivity can lead to a naive realism that regards truth as something ’out there’ to be looked at. ’I see it; so I am right. You do not see it; so you are wrong. And error has no rights. Besides, truth is one. There cannot be two truths. We cannot both be right.’ How simple!”.

Käsite ”kriittinen ongelma” esiintyy toisen kerran vasta myöhemmin omaelämäkerrassa. Siinä se viittaa Kantin ilmaisemaan kysymykseen voiko objektiivista tietoa olla olemassa, mikä vastaisi *Mirror Mind* –kirjan kysymyksenasettelua. MJ, 49.

⁶⁴³ MM, 5: ”...while truth in the mind of God is absolute, eternal and unchanging, *truth as grasped by the human mind is always partial*... theology ... is more like a flowing river than a solid pyramid. And the same holds true for our knowledge of Christ and his mysteries. MM, 4: ”...moderate realism”.

⁶⁴⁴ MM, 4: ”One comes to this moderate realism... through conversion or enlightenment... to the existential realization of what it means to know, and this can be done by reflecting on one’s own process of knowing”. Johnston viittaa (MM, 24 nootti 3) skolastiseen ajatelmaan: *quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*, joka hänen mielestään korostaa tietävän luovaa roolia kaikessa tietämisessä. Tietävän ja tiedetyn samuudesta Tuomas Akvinolaisen ajattelussa ks. esim. Kerr 2002, 77–80, 195–198. Kendall (1983, 145) ajattelee Johnstonin epistemologiasta, että tämä hyväksyy tietämisen ja olemisen välillä olevan perustavanlaatuisen kuilun sen perusteella, että hän katsoo olevan olemassa subjektiivinen että objektiivinen todellisuus.

⁶⁴⁵ SP, 93.

kaikkein suurin viisaus on tietämättömyyttä.⁶⁴⁶ Käyttäessään länsimaisesta filosofia lähtöisin olevia termejä Johnston ei suoranaisesti ole toisen uskonnon maaperällä, vaan tulkitsee kokonaisuutta oman uskonnonfilosofisen taustansa pohjalta. ”Ykseys” ja ”moneus” -termeillä voidaan hänen mielestään kuvata sekä kristinuskoa että buddhalaisuutta. Myös buddhalaisuudessa nähdään todellisuuden moneus, vaikka sitä ei pidetäkään perimmäisenä todellisuutena.

Tällaista pysyttäytymistä kristillisellä maaperällä kuvaa tapa, jolla Johnston soveltaa ajatteluaan zenbuddhalaisuuteen. Kristillisestä lähtöinen ajatus olemassaolosta liittyy zenbuddhalaiseen ajatukseen valaistumisen kautta avautuvasta todellisuudesta.

Ihmiset tulivat täältä ja tuolta. He kaikki olivat Buddhia, jokainen heistä. Kaunis Buddha, tumma Buddha, kohdattava Buddha, pieni Buddha; kissat ja koirat näyttivät Buddhilta, jopa pieni muurahainen sai aikaan minussa rakkautta. Myöhemmin iltapäivällä lähdin ostoksille. Katu oli täynnä Buddhia koreineen...⁶⁴⁷

Johnstonin mukaan on mahdollista vaihtaa tämän sötözenbuddhalaisen kuvauksen ”Buddha”-sanat ”olemassaolo”-sanoiksi, ja tällä tavoin muutettuna se sopisi länsimaisten mystikkojen intuitiivisen kokemuksen tulkiksi siitä, että kaikki on yhtä olemassaolon perusteella.⁶⁴⁸ Tässä Johnstonin varsin omintakeisessa toisen uskonnon valaistumiskokemuksen tulkinnassa näkyy irtautuminen uskontojen sanoitetuista oppikokonaisuuksista ja hänen perustelujensa laatu. Hänen tarkoituksensa on lähentää kristillistä ja buddhalaista maailmankatsomusta mystisen kokemuksellisuuden kautta, koska hän ajattelee, että sen avulla voidaan ohittaa ylipääsemättömyksiä todetut teologiset-filosofiset vastakkainasettelut. Valaistumiskokemuksen käyttötapa vahvistaa käsitystä, että Johnston tulkitsee kristillistä ajattelua buddhalaisuuden avulla. Hän laajentaa tomistista tulkintaa olemassaolosta kaikkea elollista yhdistävänä koskemaan myös zenbuddhalaisuutta.⁶⁴⁹

Samasta pyrkimyksestä sovittaa yhteen uskontojen erilaisia näkemyksiä on esimerkinä keskustelu zen-mestarin kanssa:

[Zenmestari]: ... Kerro zenistäsi. Mitä teet? Johnston: Teen, mitä ajattelen sinun kutsuvan ”gedo-zeniksi”. Zenmestari: Oikein hyvä! Oikein hyvä! Monet kristityt tekevät niin. Mutta mitä tarkasti ottaen tarkoitat ”gedo-zenillä”? Johnston: Tarkoitan, että istun hiljaisuudessa Jumalan läsnäolossa ilman sanoja tai ajatuksia tai mielikuvia tai ideoita. Zenmestari: Jumalasi on kaikkialla? Johnston: Kyllä. Zenmestari: Ja oletko sinä Jumalan ympäröimä? Johnston: Kyllä. Zenmestari: Ja sinä koet tämän? Johnston: Kyllä. Zenmestari: Oikein hyvä! Oikein hyvä! Jatka tällä tavalla. Jatka vain sitä. Ja lopulta huomaat, että Jumala häviää ja vain Johnston-san jää. Johnston: Jumala ei katoa. Mutta Johnston saattaa hyvinkin kadota ja Jumala jää jäljelle. Zenmestari: Niin, niin. Se on sama asia. Juuri sitä tarkoitan.⁶⁵⁰

⁶⁴⁶ SP, 94.

⁶⁴⁷ SP, 93. Hakuun Yasutanin kuvaus valaistumisesta. Lähteenä SP, 100 nootti 10.

⁶⁴⁸ SP, 94: ”All things are one; and all things are being. Or, all things are one; all things possess the Buddha nature.”

⁶⁴⁹ SP, 93. MT, 48: ”In God, however, essence and existence are identical. *What God is* and *that God is* are the same. For God is being in the full sense of the word. Indeed, it can be said that God is the only Being, and all other beings participate in his existence.”

⁶⁵⁰ CZ, 26–27.

Tarkoittaako Johnston, että kahden uskonnon erot redusoituvat vain tapaan ilmaista sama asia eri tavoin? Näin ei vaikuta olevan. Johnston pitää keskustelua osoituksena buddhalaisuuden ja kristinuskon välisestä ontologisesta monismin ja dualismin välisestä kysymyksenasettelusta.⁶⁵¹ Siten aihe palautuu olevaisuuden perustekijöiden luonteen analyysiksi. *Mahāyāna*-buddhalaisuudessa todellinen itseys samaistetaan Buddha-luonnoksi, mikä taas eroaa Johnstonin luomisteologisesta käsityksestä Jumalan kuvaksi luodusta ihmisestä ja persoonallisuudesta sekä ajatuksesta olemassaolosta Jumalaan liittyvänä ykseytenä.⁶⁵²

Kuvatussa keskustelussa zenbuddhalainen mestari korostaa loppuun asti kaiken sulautumista ykseydeksi tai verkostomaisuudeksi, kun taas Johnstonin kristilliseen mystiikan tulkintaan sisältyy ajatus Jumalan ikaikaisuudesta. Hän tulkitsee zenmestaria niin, että tämä ei kieltänyt Jumalan olemassaoloa, vaikka pyrki häivyttämään dualistista ajattelutapaa. Johnstonin ja zenmestarin välisestä keskustelusta voi tehdä sen päätelmän, että kummankin uskonnon edustaja saattoi pitäytyä sitoutuneena omaan uskontoonsa. Kuvauksessaan Johnston pyrkii säilyttämään kunnioituksen toisen uskonnon edustajaa kohtaan.

Johnston haluaa sisällyttää kristinuskoon kuuluviksi myös sellaisia epiteettejä, jotka yleensä on yhdistetty muihin uskontoihin. Esimerkkinä tällaisesta on tapa, jolla hän määrittelee termin ”dualismi”. Dualistisuus määrittyy varsin yleisellä tasolla. Se tarkoittaa ”puhetta Jumalasta dualistiseen tai jopa antropomorfiseen sävyyn”. Tämä on ilmennyt tarpeena sijoittaa Jumala ”johonkin”.⁶⁵³ Johnston käyttää dualismi-termiä kuvaamaan subjekti-objektisuhdetta. Tältä pohjalta hän ajattelee, että kun zenbuddhalaisuuden piirissä kielletään ajatus Jumalasta, kyseessä on objektinomaisena ymmärretty Jumala. Jumala ei-objektinomaisena taas kuuluu kristillisen Jumala-käsityksen piiriin, ja on samaistettavissa Pseudo-Dionysioksen ajattelusta nouseviin kristillisen mystiikan edustajien käsityksiin.⁶⁵⁴ Dualistisuuden kieltäminen ja monismin positiiviset konnotaatiot Johnstonin ajattelussa perustuvat mystisen elämän kokemuksiin subjekti-objekti -suhteen poistumisesta ja käsitykseen Jumalasta ei-objektina.⁶⁵⁵ Hän ei silti kiellä dualistisuuden todellisuutta, koska ihminen kokee sekä ykseyttä että moneutta.⁶⁵⁶ Johnston tulkitsee dualismia tavalla,

⁶⁵¹ CZ, 38: ”From what has been said it will be clear that if Christianity and Buddhism cross spiritual swords, the issue at stake is monism versus dualism. This was the point of the old *roshi* who told me that God would disappear and only Johnston would remain. This again was the point of my friend who said that one cannot even talk about God and Nothingness. The *roshi* was referring to this when he spoke of Christ’s enlightenment, expressed in the words ‘I am’. And Dr Suzuki was getting at this when he said, ‘But there is no other’. So it all comes down to a basic problem: Are there many things or is there only one thing?”

⁶⁵² ZCP, 411.

⁶⁵³ CZ, 40–41. CZ, 41: ”[P]opular Christianity had the strong, if unconscious, tendency to put God *in a place*, ... above the clouds or ... in the depths of the heart or in the core of being. But in all cases God is *somewhere*”.

⁶⁵⁴ CZ, 41–44. CZ, 42: ”one reads the the Bible carefully one can find the seeds of the theology of negation”. Vrt. O’Leary 2015, 255–256, myös rinnastus Lutheriin.

⁶⁵⁵ BCM, 145: ”...for it should also be recalled that, in theological accuracy, God is not an object (in the sense that a gap exists between him and man) but a *relation*. Moreover, while the phares ‘prayer without an object’ is not... found in Christian tradition, the mystics have always recognized ‘prayer without a subject’. This is the prayer of one who has forgotten himself in total preoccupation with God: ‘I’ am gone, and only God remains.”

Vrt. W. T. Stacen kannanotto panteismin, dualismin ja monismin ks. *Stace* 1960, 207–250.

⁶⁵⁶ CZ, 43: ”Suffice it to say that the Aristotelian tradition (which, I believe, has still something to say) holds to both limbs – the one and the many”.

joka saa sen lähestymään zenbuddhalaisuuden käsitystä todellisuudesta. Erilaiset todellisuutta kuvaavat epiteetit ovat voimassa samanaikaisesti, ja saadaan Johnstonin mukaan sovittumaan toisiinsa valitsemalla oikea lähestymistapa.⁶⁵⁷

Samaa dualismin ja monismin välistä ontologista ongelmaa Johnston ratkaisee myös psykologisesti tietoisuuden monikerroksisen rakenteen avulla. Tietoisuuden mystinen tila on hänen mukaansa

laajentunut ja muuttunut tietoisuuden tila. Jos sitä yrittää kuvailla jokapäiväisen arkitietoisuuden avulla, joka on kielellemme perusta, kohtaa lähes mahdottomuuden. Yhden tietoisuuden tason kieli ei sovi toiseen. Tämä selittää sitä, miksi mystikot sanovat kaiken olevan yksi ja kuitenkin kaiken ei olevan yksi.⁶⁵⁸

Sitaatissa peräänkuulutetaan samanaikaista ykseyden ja moneuden todellisuutta.⁶⁵⁹ Tämä tapahtuu tietoisuudessa, jossa kaksi eri tietoisuuden tasoa voivat ”olla valaistuja toisilleen”. Ajatuksen taustalla on kristinuskolähtöinen toiseuden todellisuus, jossa vasta suhteessa toiseen tullaan todelliseksi itseksi.⁶⁶⁰ Samanlaista tietoisuuden jakautuneisuuden käsitystä Johnston edustaa myös kristologiassaan. Tämä todettiin kristologiaa käsittelevässä luvussa kysymyksessä visio beatifican mahdollisuudesta kaksiluonto-opin kannalta.

Johnston yhdistää kyseisen eriytymättömän tietoisuuden (*undifferentiated consciousness*) käsitteen ennen muuta aasialaiseen uskonnonfilosofiaan, mutta toteaa länsimaisen mystiikan piirissä koettavan samaa ”subjektin ja objektin ylittävää tietoisuutta astuttaessa puhtaan ykseyden tilaan”.⁶⁶¹ Kyseessä on samanaikaisen ykseyden ja erillisyyden tila, jota hän kuvaa ”toiseksi tulemiseksi, mutta samalla itseksi jäämiseksi” ja ”toiseksi tulemiseksi ja itseksi tulemiseksi”.⁶⁶² Näin toteamalla Johnston pitäytyy kristillisessä näkemyksessä ihmisen ja Jumalan erillisyydestä, vaikka kritisoi sen länsimaista tulkitsemisen tapaa.

Kokemus eriytymättömästä tietoisuuden tilasta ei tarkoita ontologista panteistisuutta tai monistisuutta, mikä olisi asiain tila, jos psykologinen kokemus

⁶⁵⁷ CZ, 45.

⁶⁵⁸ SM, 69.

⁶⁵⁹ SM, 69, 90. Johnston hakee aivotutkimuksesta perspektiiviä länsimaisen erittelevyyteen pyrkivän ja itäisen ykseyden katsantokantojen välille. Molempia tarvitaan ihmisyyden täydellistymiseen.

Marshall kuvaa aivotoiminnan kannalta meditatiivisen ja mystisen tilan eroa sekä aivojen ulkopuolisen mielen metafysisiä selityksiä. *Marshall* 2005, 226–232, 240–260.

⁶⁶⁰ SM, 89. Johnston vetoaa Teilhard de Chardinin ajatukseen persoonien välisen union erillistämisen vaikutuksesta ja samanaikaisesta todellisen itseyden löytämisestä unionissa tämän kanssa. Tästä ks. esim. *King* 1981, 115.

⁶⁶¹ IEL, 182: ”undifferentiated consciousness”. IEL, 182–183: ”something analogous exists throughout East Asian culture where one hears of the non-self or no-mind condition called in Japanese *muga* or *mushin*”. Johnston pitää benediktiini Bede Griffithsin kuvausta tästä tilasta hyvänä, vaikka toteaa tämän edustavan intialaisperäistä korostusta. Tähän liittyvä Griffithsin ajatus puhtaasta ykseydestä IEL, 182: ”an experience of the Ground or Depth of being in the Centre of the soul... It is an experience of the undifferentiated ground of being”. Johnston ei liiku pelkästään buddhalaisuuden, vaan paikoin myös hindulaisuuden maastossa, koska hän tässä tukeutuu Bede Griffithsin ajatteluun. Griffithsin ajattelusta ks. esim. *Kavunkal* 2008, 36–39.

⁶⁶² IEL, 183: ”All mysticism leads to oneness or unity; but there is a union of love in which far from losing my personality I become my true self, hear myself called by name and cry out: ‘Abba, Father!’ This is the experience in which I become the other while remaining myself. Or, more correctly, I become the other and become myself”.

siirrettäisiin vastamaan ontologista asiointilaa. Näin ei Johnstonin mukaan kristillisessä mielessä voida tehdä.⁶⁶³ Eriytymättömän tietoisuuden metafyyssistä taustaa voidaan pitää panteistisena tai monistisena, mikäli sisäisen kokemuksen kautta vakuututaan siitä, ettei ”objektiivisessa maailmassa ole ihmistä itseään, eikä myöskään maailmaa”. Tällä tavoin hän rajaa kokemuksen ja siitä tehtävän ontologisen päätelmän kristilliseksi. Kun Johnstonia mietityttää esimerkiksi Šaṅkaran väitetty ”radikaali monistisuus”, hän implisiittisesti antaa ymmärtää, ettei tämäkään ehkä edustanut monismia, vaan Šaṅkaraa voitaisiin tulkita myös samanaikaisen ykseyden ja erillisyyden todellisuuskäsityksen suuntaan.⁶⁶⁴

Johnston painottaakin varsin vahvasti erilaisten todellisuuskäsitysten samanaikaisuutta. Paikoin hän mainitsee samanaikaisen ykseyden ja moneuden ilmentävän alun perin hindulaisperäistä käsitettä ”nondualismi”. Tämä katsantokanta näkyy edellisessä Šaṅkaran monistisuuden epäilyssä.⁶⁶⁵ Unio-kokemus antaa mahdollisuuden usealle tulkinnalle.⁶⁶⁶ Tällaisia tulkintavaihtoehtoja voisivat olla zenin monistinen todellisuuskäsitys, Upaniṣadien käsitys Brahmanista exitus-reditus -tyypisenä todellisuutena, jossa käsitys itseystestä on poissa *ātmanin* samuudessa *Brahmaniin* tai buddhalainen käsitys egosta harhana vailla todellisuuserustaa. Historiallisena kannanottona Johnston ajattelee, että monistiset uusplatonisuudesta lähtöisin olleet käsitykset Jumalasta mekanistisena emanaationa ovat saaneet lännessä vastaansa luoja-Jumalan ja Jumalan vapaata armoa ja tahtoa korostavat ajattelutavat.⁶⁶⁷ Hän torjuu monismin, mikäli se tarkoittaa Jumalan ontologista deterministisyyttä, mutta toisaalta hyväksyy sen mystiseen kokemuksellisuuteen liittyvänä ominaisuutena. Hän ei siis ole pelkästään kriittinen monismin ilmenemismuotoja kohtaan, vaan teostensa virrassa tarkentaa suhdettaan monismiin ja näkee sen näkökulman rikastuttavan kristillistä käsitystä.⁶⁶⁸ Olemattomuus (*un-be*) on eri asia kuin itseystään vailla tietoa tai tuntemusta oleminen.⁶⁶⁹

Pitäytyminen kristillisessä näkemyksessä todellisuudesta näkyy kuvauksessa mystisestä trinitarisesta kokemuksesta. Kristus ei ole sulautuneena mystikon ihmisytyteen, eikä ihminen absorboitu jumaluuteen monistisessa merkityksessä. Mystisessä kokemuksessa Kristus edustaa ”erillisyyden elementtiä”.⁶⁷⁰ Erillisyyys

⁶⁶³ IEL, 183.

⁶⁶⁴ IEL, 183.

⁶⁶⁵ Johnston toteaa (SP, 41), että ”it is interesting to note that certain Indian mystics, too, have spoken of the supreme experience as neither of unity nor of diversity but of something that transcends both”.

⁶⁶⁶ MCU, 211. Väitöskirjassaan Johnston luonnehtii monismia zeniin liittyvänä käsityksenä subjektin ja objektin ohittavana kokemuksena. MCU, 212: ”there is no subject and object, no ‘I’ and ‘Thou’”.

⁶⁶⁷ MCU, 213–215.

⁶⁶⁸ 14 vuotta väitöskirjansa kirjoittamisen jälkeen Johnston totesi (MM, 157): ”But the West, alas, has been too, too quick to label the Buddhist experience ‘monistic’ whereas in fact (and here the dialogue becomes very relevant) this so-called monism can remind us of a powerful Christian truth that has too often been obscured. I mean the truth of the unity of all things and our oneness with God”.

⁶⁶⁹ MCU, 214.

⁶⁷⁰ SP, 42. Johnston kuvaa (CDZ, 29) tapahtumaa siteeraamalla Ristin Johannesta Jumalan ja ihmisen välisestä hengellisestä avioliitosta: ”there are two natures in one spirit and love ... This union resembles the union of the light of a star or candle with the light of the sun, for what then sheds light is not the star or the candle, but the sun, which has absorbed the other lights into its own... Here we see at once a remarkable loss of self and a certain ‘Christian pantheism’ together with a union in personalities that can be compared to marriage ... this love is not simply devotional

osoittaa, että kyseessä ei ole perimmäisen ykseyden maailmankuva. Johnstonin on mahdotonta ajatella, että Kristus häviäisi mystisessä kokemuksessa, mitä taas buddhalaisuus edellyttäisi.⁶⁷¹

Advaita-filosofian nondualismi-käsite toimii Johnstonilla uskontoja yhdistävänä epiteettinä. Se tarjoaa hänelle kiehtovan selitysvaihtoehdon ohittaa todellisuuden käsitteellistämisen problemaattisuus ja korostaa kokemuksellisuutta uskontoja ykseyttävänä piirteenä. Hän toteaa, että aasialainen uskonnonfilosofia on *advaitan* läpikäynti:

Aasian mystikoilla oli erilainen lähestymistapa. He istuivat maassa jalat ristissä, säätelivät hengitystään, pääsivät irti kaikesta järjeilystä ja ajattelusta ja huolestuneisuudesta, sekä etsivät hiljaisuudessa transsendenttista viisautta olemuksensa ytimessä. Vuosien tai kymmenien vuosien sitkeän harjoituksen jälkeen vapautettuina ajan ja paikan kahleista he saavuttivat perustavan oivalluksen olemassaolon ykseydestä. Lähtökohtaan tämä kokemus he loivat filosofisen järjestelmän, *advaitan*, jota tavallisesti kutsutaan 'nondualismiksi'. Se on levinnyt koko Aasiaan ja siitä on tullut aasialaisen ajattelun peruskudos.⁶⁷²

Raamatullisena perusteluna nondualismiin pohjautuvalle ajattelulle hän pitää Luukkaan evankeliumin 10:38–42 kertomusta Martasta ja Mariasta. Martta, länsimaista ajattelua edustavana, huolehti monista asioista, kun taas Marialle, aasialaista lähestymistapaa symboloivana, vain yksi asia oli tarpeellinen.⁶⁷³ Johnston torjuu ajatuksen, että nondualismi edustaisi monismia, sillä monismin merkityksessä nondualismi tarkoittaisi olemassaolon olevan yksi ja kokemuksen moneudesta harhaa. Johnstonin oman ohjelman mukainen kokemuksellisyys-mystinen tulkinta nondualismista tarkoittaa, että ”kokemus ykseydestä on niin perustava, että moneus häviää taustalle”.⁶⁷⁴ Tällaisen tulkinnan piirteet ”kuulostavat panteistisilta tai monistisilta” olematta kuitenkaan sitä. Kysymys on jälleen samanaikaisesta ykseydestä ja moneudesta. Siinä mielessä Luukkaan evankeliumin kuvaus Martan ja Marian erilaisista kokemuksista ovat samansuuntaisia kuin tulkinta *advaitasta*.⁶⁷⁵ Tässä kohdin Johnstonin ajattelu ilmentää aasialaisperäisen tulkinnan painottumista, jonka hän kuitenkin kääntää omintakeisen raamatuntulkintansa sekä kristillisen mystiikan teologian avulla kristilliseksi. Analyysissään Johnston ei asetu suoraan toisen uskonnon leiriin, mutta käyttää hyväkseen sen suomaa ilmaisutapaa.⁶⁷⁶

Kristillisen rukouksen olemuksessa on myös nondualistisia piirteitä, koska rukouksen ytimessä on ”suuri paradoksi” olemisesta yhtä Jumalan kanssa ja

or emotional *bhakti* but a love that burns at the deepest level of the person, at the level where the most profound *satori* comes to birth”.

⁶⁷¹ CZ, 26–27.

⁶⁷² AML, 228–229.

⁶⁷³ AML 228–229, myös 92, 193. Johnstonin mukaan kristinuskoa ei voida määritellä puhtaasti dualistiseksi merkityksessä, jossa kaksi tasa-arvoista periaateiksi olisivat vastakkain. Luojan ja luodun ero toisistaan merkitsee, ettei persoonallisuus sulautu suurempaan kokonaisuuteen tai häviä kokonaan, vaan kontinuiteetti säilyy. Johnston liittyy Bede Griffithsin ajatteluun todetessaan, että nondualistinen elementti kristinuskossa näkyy erityisesti Jeesuksen ylimmäisapillisessa rukouksessa ”että he kaikki olisivat yhtä, niin kuin sinä, Isä, olet minussa ja minä sinussa” (Joh. 17:21). Samanaikainen ykseys erilaisuudessa ja erilaisuus ykseydessä huipentuu triniteetin mysteerissä. Vrt. kertomus Martasta ja Mariasta Mestari Eckhartilla McGinn 2001, 158–161.

⁶⁷⁴ AML, 229.

⁶⁷⁵ AML, 229.

⁶⁷⁶ Tästä myös Clarke 1997, 147.

samanaikaisesta ei-olemisesta yhtä Jumalan kanssa.⁶⁷⁷ Johnston ajattelee Upanišadeihin kuuluvan *saccidānanda*-käsitteen tarkoittavan paitsi ”Perimmäistä Todellisuutta”, myös ”*kokemusta Perimmäisestä Todellisuudesta*”, ja katsoo niiden olevan identtisiä.⁶⁷⁸ Kohtaamisessa todellisuuden kanssa ollaan yhtä Jumalan kanssa, vaikka paradoksaalisesti häntä myös rukoillaan. Se taas ilmentää Johnstonille samaa mystisen elämän huipulla tapahtuvan partisipaation kautta Jumalaan yhtymistä, jonka kristillinen ilmentymä on trinitaariseen suhteeseen kuuluva rukous ”Abba, Isä!”. Ihmisen ja Jumalan välillä vallitsee relaatio. Rakkaus on yhdysside, joka vetää ihmistä ja Jumalaa kohti toisiaan. Tämä ei hänen mukaansa tarkoita, että suhdetta kuvaamaan voitaisiin käyttää termiä ”dualistinen”.⁶⁷⁹ Ihmisen ja Jumalan välillä ei ole joidenkin aasialaisten uskontoperinteiden tapaan kysymys sulautumisesta, mutta erillisyyस्कään ei ole hyvä luonnehdinta.

Koska *saccidānanda* osoittaa perimmäisen todellisuuden ja sen kokemisen olevan identtisiä, se on näin muodoin kokemus autuudesta, joka löydetään, kun tietoisuus (*Chit*) ja oleminen (*Sat*) ovat yhtä. Tässä kokemuksessa ”ihminen on siirtynyt subjektin ja objektin tuolle puolelle, kun oleminen ei ole ’ulkopuolella’, vaan on yhtä tietävän tietoisuuden kanssa. Kyseinen kokemus löytyy kaikkien uskontojen mystiikasta”.⁶⁸⁰

Johnston peilaa suhtautumistaan *advaita*-filosofiaan tarkastelemalla Śaṅkaran sekä Bede Griffithsin ajatuksia.⁶⁸¹ Hän toteaa maailman olevan täysin riippuvainen Jumalasta eikä olevan mitään ilman Jumalaa. Hän ei triniteettiopin vuoksi tue ajatusta ”kristillisestä *advaitasta*”. Kristinuskoon kuuluu relaation ominaisuus jumaluuden ytimessä. Siksi Johnston korostaa vuoropuhelua hindulaisen *advaitan* ja kristinuskoon sisältyvän rakkauden kautta syntyvän yhteyden välillä. Hän toteaa kristinuskon eroavan ”*rakkauden mysteerin*” painotuksellaan joillekin aasialaispe-
räisille uskontotraditioille keskeisestä ”*tietoisuuden transformaatiosta*”.⁶⁸²

⁶⁷⁷ AML, 123. Johnston torjuu ranskalaisen munkki Henri Le Saux’in (Abhishiktananda) väitteen, ettei ”*advaitic prayer*” ole mahdollista, koska rukoileminen edellyttäisi dualistista ajatusta ihmisestä Jumalan edessä. Johnston ajattelee ajatuksen samanaikaisesta ykseydestä ja erillisyydestä Jumalan kanssa ratkaisevan ongelman. Swami Abhishiktanandasta lähemmin ks. esim. Kourie & Kurian 2011; Linden 2009, 239. Jacques Dupuis *advaita*-heräämisen suhteesta Jeesuksen tietoisuuteen Jumalana olemisestaan, Dupuis 1997, 268–274.

⁶⁷⁸ AML, 138. Johnston katsoo termin olevan kooste kolmesta sanasta: ”*Sat* – Being *Chit* – Consciousness *Ananda* – Bliss” ja tarkoittaisi ”*seers’ experience of ultimate mystery*” ja ”*being-consciousness-bliss*”. Termistä laajemmin esim. Komulainen 2006, 143–146; Dupuis 1997, 274–279 termin suhteesta triniteettiin. Termin kristillisestä tulkinnasta ks. esim. Selvanayagam 2008. *Saccidānanda*, ks. esim. Kavunkal 2008, 24–26, 31–32; Hardy 2005. Triniteetti uskontodialogissa, ks. D’Costa 2000.

⁶⁷⁹ AML, 123–124.

⁶⁸⁰ AML, 138–139.

⁶⁸¹ Johnston pitää Śaṅkaran käsitystä todellisuudesta panteistisena tai monistisena. Ihmisen aisteillaan käsittämä maailma on illuusio (*māyā*) ja perimmäinen todellisuus on yksi, jota *saccidānanda* ilmentää. Bede Griffiths kyseenalaistaa Śaṅkaran käsitysten monistisuuden ja peräänkuuluttaa ”*Christian advaita*”. Johnston torjuu Griffithsin ajatuksen ja esittää vuoropuhelua ”between Hindu *advaita* and Christian *communion*”. AML 139.

⁶⁸² AML, 138–140. Joseph O’Leary (2015, 280–281) toteaa: ”However, whereas Advaita cuts away words and ratiocinations in order to bring us to an intuition of ultimate being (*sat*), Buddhism goes farther, practicing a thoroughgoing emptiness that leaves the mind to final entity to which to attach itself. ... Buddhist negation does not posit anything at all. Yet this very nonpositioning has a positive sense, attuning us to the freedom of *nirvāna*”. O’Leary Lutherin *simul iustus et peccator* – ajatuksen rinnastuneisuudesta buddhalaisuuden subjektittomuus-ajatukseseen. O’Leary 2015, 284–285; 2017, 60, 71–72. Lutherin vanhurskauttamisopin ja *jōdoshinshū*-buddhalaisen Shinranin

Johnston käyttää kirjoitustyyliin luonteenomaisesti varsin suurta käsitettä, tässä tapauksessa *advaitaa*, kuvatessaan kristillistä mystistä kokemusta. Tätä voidaan pitää myös problemaattisena lähestymistapana siinä mielessä, että hän ei vaikuta pitäytyvän käsitteen metafyyssisessä taustassa, vaan pitää esillä lähinnä sen yleismerkitystä.⁶⁸³ Hänen motiivinaan on nähdä kristillisen rakkauteen ja relaatioon perustuvan todellisuus universaalina.

Paitsi mystistä kokemusta, Johnston käyttää ”nondualismi”-termiä myös kuvaamaan Jeesuksen ja Isän välistä yhteyttä. Se on ”nondualistista ylivertaisella tavalla”.⁶⁸⁴ Termi kuvaa yhtäältä Isän ja Pojan ykseyttä ja toisaalta rakkaussuhteen luomaa toiseuden metafysiikkaa Pojan rakastaessa Isää. Näin määriteltynä trinitaarinen todellisuus on kyseyden ja moneuden samanaikaista todellisuutta ja tätä ilmentää nondualismi.⁶⁸⁵

Huolimatta syventymisestään hindulaiseen metafysiikkaan ja sen kristillis-hindulaisiin puolestapuhuihin, Johnston säilyttää kristologiassaan perimmäisen toiseuden maailmankuvan. Hän kuitenkin vihjaa enempää tarkentamatta mahdollisuuteen, että intialaisessa uskontokontekstissa voitaisiin löytää kristologiaa, jota ”kreikkalainen tai heprealainen uskontofilosofia” ei tunne. Toteutuessaan se merkitsisi ”uutta kykyä ymmärtää Herran mysteeriä”.⁶⁸⁶ Samaan suuntaan hän on jo viitannut kysymyksessä universaalien Kristuksen tunnistamisesta toisessa kulttuurissa.

Siellä täällä Johnstonin tuotannossa on edellä kuvatun sävyisiä tulevaisuuteen suuntautuvia näkymiä uskontojen läheisemmästä yhteydestä. Huolimatta tällaisista poikkeamista Johnston sitoutuu kristilliseen tulkintaan todellisuudesta. Hän tulkitsee hindulaisuuteen kuuluvaa maailmanselitystä kristinuskosta käsin. Tällöin hänen ajattelussaan ei ilmene hindulaisuuden adaptoimista, vaan pyrkimystä lähentää uskontoja toisiinsa mystisen kokemuksen tasolla sekä selittää uskontojen eroavuuksiin liitettyjä termejä uskontoja lähentävinä.

Johnstonin omaa kantaa ilmaisee hänen Vatikaanin II konsiilin asiakirjoista siiteeraamansa käsitys, että jokaisessa hyvän tahdon ihmisessä uskonnosta riippumatta toimii Jumalan Henki.⁶⁸⁷ Ihminen kohtaa Jumalan ja ”vastaanottaa

ajattelun verrattavuudesta, ks. *Fredericks* 2011. Luterilaisuudesta eksklusivistisen uskontoteologian edustajana, ks. *Strange* 2008, 37. Luterilaisen Maailmanliiton puitteissa tapahtuneesta uskontoteologisesta työskentelystä, ks. esim. *Vasko* 1993.

⁶⁸³ Buddhalaisuuden ja kristinuskon metafyyssisten edellytysten eroista ks. esim. *Mommaers & van Bragt* 1995, 186–196.

⁶⁸⁴ AML, 193. Johnston käyttää termejä non-dualism ja advaita samanmerkityksisesti. Hän siiteeraa Abhishiktanandan ajatusta kuvatessaan Isän ja Pojan välistä suhdetta: ”At the very heart of all this, there remains ‘the face-to-face’ of the Son and the Father”.

⁶⁸⁵ Kendall (1983, 97) mainitsee trinitaarisuuden Johnstonin ratkaisuna monismin ja dualismin väliselle jännitteelle.

Nondualismista zenissä, ks. esim. *Nagatomo* 2016: ”As such, Zen maintains a stance of ‘not one’ and ‘not two,’ i.e., ‘positionless position,’ where ‘not two’ signals a negation of the stance that divides the whole into two parts, i.e., dualism, while ‘not one’ designates a negation of this stance when the Zen practitioner dwells in the whole as one, while suspending judgment in meditation, i.e., non-dualism. Free, bilateral movement between ‘not one’ and ‘not two’ characterizes Zen’s achievement of a personhood with a third perspective that cannot, however, be confined to either dualism or non-dualism (i.e., neither ‘not one’ nor ‘not two’).” Nondualismista myös *O’Leary* 2017.

⁶⁸⁶ AML, 193–194. Johnston myöntää kyseisen kristologian uuden ja jännitteisen luonteen, koska se on haettu toisen uskonnon merkitysmaailmasta. Intialaisesta uskonnollisesta traditiosta, ks. esim. *King* 1999b.

⁶⁸⁷ AML, 42. *Gaudium et Spes*, 22.

olemassaolonsa Jumalalta” sielunsa keskuksessa.⁶⁸⁸ Kyseessä on Jumalan läsnäolo ihmisessä olemassaolon antajana, ei vielä rakkauden aikaansaaman yhteyden tasolla.

Ajatus siitä, että Jumalan Henki vaikuttaa perimmäisyyttä tavoittelevassa ihmisessä, edustaa inklusivistista ajattelua. Johnston eriarvoistaa uskonnot, mutta pyrkii mystisen maailman essentialistisen luonteen kuvauksen avulla sisällyttämään muut uskonnot Jumalan toiminnan vaikutuspiiriin. Sitä hän kuvaa varsin yleisellä tasolla. Jumalan Hengen työn tunnustamista on, kun ihminen ajattelee, että itseyden, tietoisuuden ja ”ihmisen miten tahansa ilmaistujen omien henkisten kykyjen takana” on ”jotain”. Ihmisen tulisi ajatella, että on olemassa todellisuus, joka ei ole sanoin ilmaistavissa, ”pakenee määrittelyä”, ja joka siksi on nimeämätön.⁶⁸⁹

Perimmäisen todellisuuden nimeämättömyys yhtäältä vapauttaa Johnstonin määrittelemästä sitä tarkemmin. Kun perimmäisyyttä ei voida kuvata, sen voidaan ymmärtää olevan essentialistisesti yhteinen. Toisaalta Johnstonin ongelmaksi jää pitää kaikille yhteistä perimmäisyyttä inklusivistisesti kristillisenä todellisuutena ja Jumalan Hengen salattuna läsnäolona. Todellisuus on yhtäältä uskontojen konstruktivistisesti käsittein ilmaistua, toisistaan eroavaa todellisuutta, ja toisaalta essentialistisesti perimmältään kristillisen Jumalan todellisuus. Katsantokanta edustaa essentialistista todellisuuskäsitelmää siinä, että perimmäisyys on lopulta yhteinen, vaikka ihmiset tulkitsevat sen konstruktivistisesti eri tavoin. Kun yhtäältä uskonnot ilmaisevat oman essentialistisen tulkintansa todellisuudesta kaikille yhteisenä, ja toisaalta pitäytyvät omassa samalla konstruktivistisena katsottavassa tulkinnassaan siitä, on kysymys kahdella tavalla ymmärretystä todellisuudesta: eri tavoin selitetyistä, mutta yhteisestä selittämättömästä. Pyrkiessään rinnastamaan kristillistä ja buddhalaista käsitystä todellisuudesta Johnston ajautuu näkemään Jumalan radikaalisti transsendenttina, tuntemattomana, mikä tosin sopii myös mystiikan teologiseen näkemykseen nondualismiin viittaavan kielenkäytön osalta.

4.4 Kristinuskoa tukevat uskontojen piirteet

Edellä on tarkasteltu Johnstonin teosten avulla hänen määritelmäänsä uskonnoista sekä suhtautumistaan kahteen buddhalaisperäiseen ajatukseen, kysymykseen ihmisen persoonallisuuden substantiaalisuudesta ja todellisuuden luonteesta. Tarkastelun kuluessa on ilmennyt, ettei Johnston varsinaisesti adoptoi toisesta uskonnosta sellaista elementtiä omaan teologiaansa, joka muuttaisi sitä olennaisesti kristillisestä käsityksestä poikkeavaksi. Hän hakee toisesta uskonnosta teemoja, joiden avulla luo harmonisoivan käsityksen uskontojen välille ja syventää omaa kristillistä ajatteluaan.

⁶⁸⁸ MM, 63.

⁶⁸⁹ SM, 69: ”And this is the incalculable element which escapes definition and which cannot be circumscribed”.

Johnstonin tapa käsitellä aihepiirejään on ottaa lähtökohdaksi toisen uskonnon piirre, jonka hän pyrkii yhdistämään kristilliseen näkemykseen.⁶⁹⁰ Tällaisesta kirjoittamisen tavasta on seuraavassa kolme esimerkkiä.

Teoksessa *Silent Music* luvussa *Cosmic Healing* termi ”kosminen” kuvaa todellisuutta kaiken yhteytenä kaikkeen.

Universumi on niin yhdistynyt, että jokainen vähäpätöinenkin liike tai toiminta vaikuttaa kokonaisuuden läpi.⁶⁹¹

Johnston on ottanut lähtökohdakseen orientaalistyyppisen ajatuksen mikro- ja makrokosmoksen saumattomasta yhteydestä toisiinsa. Meditaatioon liittyvä keskittyminen vaikuttaa universumiin erityisesti meditoivan hengittämisen kautta. Se johtuu siitä, ”ettei hengitys ole vain ilma, joka täyttää keuhkoni”, vaan ”universumin hengitystä”. Tästä orientaalisesti tunnistamastaan ajatuksesta Johnston tekee siirron kristilliseen *spiratio*-ajatukseen Kirjoitusten hengityksestä ihmisessä. Se ”yhdistää minut kaikkiin ihmisiin ja koko luotuisuuteen ja Isään”. Johnston pitää kyseistä ”henkeä” ”Jeesuksen henkenä”.⁶⁹² Kosmisuus yhdistää orientaalista ja kristillisistä ajatusta kaiken toisiinsa liittymisestä.

Kuolleiden ruumiit ovat kanssamme ylösnousseessa muodossaan uudessa kosmisessa ulottuvuudessa, joka hämmentää mielikuvituksemme ja ymmärryksemme kykyjä.⁶⁹³

Kristityllä ”kosmistuminen” alkaa kasteesta, ja jatkuu ”liikkeenä lihasta henkeen”. Tila huipentuu kuoleman jälkeen, kun ”lihallisesta ruumiista” on tullut ”hengellinen ruumis”. Ajatus sinänsä on paavalilainen. Sen konteksti orientaaliseseen kaikkialla olevuuteen ja kaiken toisiinsa liittyvyyteen voisi viitata buddhalaiseen ajatukseen *pratītyasamutpāda*’sta, asioiden ja ilmiöiden keskinäisestä riippuvaisuudesta.⁶⁹⁴

Johnstonin viittaa myös Japanissa asuvien kristittyjen pyrkimykseen kokea meditaatiossa Kristuksen kosminen ruumis meditoijan oman ruumiin avulla. Hän pitää kyseistä ajatusta tutuna, koska ”ajatus Kristuksen universaalista ruumiista” tulee esiin uskossa ”Kristuksen maailmaa kirkastavaan eukaristiseen läsnäoloon”. Kristitty meditoija uskoo, että ”tämä läsnäolo on Kristuksen ylösnoussut ruumis hänen ruumiissaan kirkastaen ja tehden sitä kosmiseksi”.⁶⁹⁵ Johnston huipentaa tulkintansa kristilliseksi tulkinnaksi ykseydestä: ihmisessä elävä ylösnoussut Kristus on ”yhdistynyt köyhiin ja sairaisiin ja kärsiviin ja koko ihmiskuntaan” sekä ”Isään”, jonka kanssa Kristus on yhtä. Tämä on ”ihmisen kosminen päämäärä – yhdistyminen Kristukseen, yhdistyminen Isään, yhdistyminen ihmiseen ja universumiin”.

⁶⁹⁰ Vrt. esim. O’Leary 2017, jossa yhtä *mahāyāna*-buddhalaisuuden perusteksteistä verrataan Raamattuun ja kristilliseen sanomaan.

⁶⁹¹ SM, 143.

⁶⁹² SM, 143.

⁶⁹³ SM, 144.

⁶⁹⁴ SM, 144.

⁶⁹⁵ SM, 144.

Tämä ajatus on tunnistettavissa kristillisperäiseksi trinitaarisen kokemuksen kuvaukseksi.⁶⁹⁶

Tähän tuo lisänsä mystikon merkitys maailmalle. Mystikko on ”Jumalasta seuraavaksi vaikuttavin kosmoksen persoona”, sillä hän ”ottaa itseensä kaikkeuden asiat ja myös kärsimyksen kokonaisuuden”.⁶⁹⁷ Kristitty mystikko seuraa Kristusta tämän kärsimystiellä. Sekä zenin että kristinuskon meditaation harjoittaja ”istuvat” universumin päällä puhdistamassa universumia. Zenin piirissä se tapahtuu valaistumisessa, jossa tajutaan kaiken ykseys ja oman itseyden harhaisuus. Kristinuskossa sama tapahtuu ”jollain erilaisella tavalla” Jesaja 53:n kuvauksessa Herran kärsivästä palvelijasta. Hänessä ”kosmos puhdistuu”. Myös Paavalin kärsimys vaikutti koko kosmokseen Kol. 1:24 perusteella. Kuka tahansa meditoiva kristitty yhdistyy ”universaaliin Kristukseen prosessissa joka huipentuu ylösnousemukseen, lopulliseen ihmisen universaalistamiseen”.⁶⁹⁸

Edellä kuvattu Johnstonin ajatuskulku on alkanut orientoalistyyppisesti ja päätyntynyt ihmisyyden kristillisesti sanoitettuun päämäärään. Hänen tarkoituksensa on ollut kuvata kristillisestä lähtökohdastaan käsin orientoalista ajatusta kaiken ykseydestä. Sen kuvaamiseen hän käyttää orientoalislähtöistä kuvausta jäljentämättä tämän ontologista taustaa. Kristuksen kaikkialla olevuus näkyy vahvana eukaristisen reaali-presensin tulkintana. Orientaalisperäinen meditatiivinen tulkinta universalistisesta monistisuudesta saa rinnalleen Johnstonin kristillisperäisen paavalilaisen taustan. Kokonaisuudesta ei tule näkyviin varsinainen toisen uskonnon adaptaatio, vaan lähinnä ennakkoluuloton yleistasoinen asioiden toisiinsa yhdistely kristillistä taustaa vasten.

Siirto orientoalisesta ajatusyhteydestä herättää kuitenkin kysymyksen: jos universumin puhdistuminen ei tapahdu rakkauden kautta orientoalisessa meditaatiossa, minkä avulla puhdistuminen sitten tapahtuu?⁶⁹⁹ Johnstonin ratkaisu tässä yhteydessä on liittää rakkauden ominaisuus Bodhisattvan ominaisuuksi:

Kaikkia ihmisiä universaalilla tavalla rakastava ja kaikissa elävä mystikko iloitsee iloitsevien kanssa ja itkee itkevien kanssa. Näin tapahtui huomattavien mystikkojen, kuten Paavalin itsensä tai Paavi Johanneksen tai Dag Hammarskjöldin tai Gandhin tapauksissa. He olivat ihmisiä, jotka suuruutensa vuoksi rakastivat enemmän, iloitsivat enemmän ja kärsivät enemmän. Juuri heidän universaalisuutensa teki heidät kykeneviksi iloita ja kärsiä enemmän. Heitä muistuttaa suuri Bodhisattva, joka tuntee niin syvästi myötätuntoa pienimpien elollisten olentojen kärsimystä kohtaan, että hän kieltäytyy astumasta *nirvaan*aan, ennen kuin kaikki aistivat olennot on pelastettu”.⁷⁰⁰

Johnston kuroo varsin yleisluontoiseksi laajentuneen ja maailmaa syleilevän rakkaus-myötätuntoisuus -käsitteen avulla yhteen ajatuskokonaisuuden, jossa ytimenä on uskontorajat ylittävä mystikko, joka meditoimalla aikaansaa parempaa maailmaa. Hän nostaa esiin uskontojen mystiseksi kuvattavia elementtejä ja näkee niissä yhteisyyttä. Kuvaus ei keskity määrittelemään rakkauden tai myötätuntoisuuden alkulähdettä, mutta siinä ei myöskään viedä kristillislähtöistä ajatusta

⁶⁹⁶ SM, 144.

⁶⁹⁷ SM, 143, 145.

⁶⁹⁸ SM, 145–146.

⁶⁹⁹ Johnstonin käsityksestä rakkauden ja zenin suhteesta, ks. tutkimuksen luku 2.6.

⁷⁰⁰ SM, 147.

buddhalaiseen suuntaan. Johnston liikkuu niillä rajoilla, joille teilhardilainen kosmiseen Kristukseen viittaava ajattelutapa johdattaa hänet. Se onkin Johnstonille keino laajentaa kristillisen todellisuuden ulottuvuutta vastaamaan paremmin buddhalaisuutta.⁷⁰¹ Lähtökohdiltaan kristillinen suuntautuminen estää Johnstonia siirtymästä toisen uskonnon kannattajaksi. Tässä mielessä hänen kantansa voisi vastata esimerkiksi Vatikaanin Uskonopin kongregaation *Dominus Iesus* -deklaraation ajatusta Kristuksesta ja hänen kirkostaan vaikuttamassa näkymättöminä kaikkien uskontojen taustalla. Yleisemmin arvoituna Johnston käyttää pikemminkin psykologis-kokemukselliseen perustuvaa intuitiivista, kuin filosofis-analyttistä tapaa tarkastella uskontojen mahdollisia yhteyksiä toisiinsa.⁷⁰² Sitoutuminen kristinuskoon tekee argumentaatiosta lähtökohtaisesti kristillissävyisen, ja buddhalaisuuden itseymmärryksellinen vastine jää vähäisemmälle huomiolle.⁷⁰³

Toiset esimerkit kristilliseen ajatukseen päätymisestä aloittamalla toisesta uskontoperinteestä tulevat esiin *Mirror Mind*- sekä *Mystical Theology – The Science of Love* -teoksissa ja ne koskevat *wu-wei* -ajatuksen soveltamista.⁷⁰⁴

Johnston kuvaa *wu-wei*’tä yhtäältä psykologisesti ihmisen kasvun etenemisenä ponnistelujen ja saavutusten kautta.⁷⁰⁵ Toisaalta hän näkee ihmisen kasvavan transsendentaalisten sääntöjen toteutumisen avulla, jotka implisiittisesti sisältävät rakkauden elementin. Ihmisessä nousee energia kontemplatiivisen rukouksen vaikutaman hiljaisuuden mitään-tekemättömyydestä.⁷⁰⁶ Alun perin orientaalistyyppinen energia-elementti *wu-wei*’n yhteydessä rinnastuu Johnstonin ajattelussa ortodoksisuuden luomattomien energioiden ja jumalallisen valon syntymisen teemoihin vuosikymmenten Jeesus-rukouksen harjoituksen tuloksena.⁷⁰⁷ Passiivisuus mahdollistaa rakkauden vaikutuksen ja rakkaus samaistuu voimaksi.

Vain olemalla ”mitään tekemättä” miellytetään Jumalaa, autetaan miehiä ja naisia kaikkialla ja helpotetaan kiirastulessa olevien sielujen kipuja. Ennen kaikkea vaikutetaan koko ihmiskuntaperheen pelastumiseen. Sellainen on rakastumisen voima.⁷⁰⁸

Johnston löytää itseään viehättävän piirteen toisen uskonnon traditioista tai sen taustalla olevasta kulttuurista. Hän etsii tällaisen vastaavuutta omasta traditiostaan ja varsinkin koko kristikunnan meditatiivisuuteen liittyvästä historiasta. Varsin

⁷⁰¹ SM, 147–149.

⁷⁰² *Congregatio pro Doctrina Fidei* 2000. Jan van Bragt (1981, 285) kuvaa Johnstonin kirjoittavan ”in boundless empathy”.

⁷⁰³ Huston Smith huomauttaa Johnstonin yleisluontoisesta ja paikoin epätarkasta zenin kuvauksesta, joka ilmenee pelkän Suzukin määrittelemän *satorin* pitämisenä koko zenbuddhalaisuutta edustavana. Hän toteaa, etteivät zenbuddhalaiset käytä Johnstonin mainitsemää tapaa puhua samanaikaisesta ykseydestä ja moneudesta, vaan pelkästä ykseydestä. Smith 1972, 133: ”Zen is deeply rooted in the Keron (Hwa Yen) philosophy which, when it speaks precisely, does not say ‘one,’ but rather ‘not two’”.

⁷⁰⁴ Termistä *wu-wei*, ks. esim. Keel 2007, 173–175. Myös Miller 2005: ”the Dao is inscribed in the patterns of nature, and thus the path to be followed is the natural path. This implies a core value of ‘naturalness’ at the heart of Daoist ethics and leads to the formulation of the Daoist principle of nonaction (wuwei), that is, action that is so harmonious with the flow of the Dao that it seems as though it is no action”.

⁷⁰⁵ MM, 30–31. So Yuen-tai toteaa Johnstonin samaistavan wu-wein mystisen pimeän yön mitään tekemättömyyteen ja passiivisuuteen. So Yuen-tai 2001, 113–116.

⁷⁰⁶ MT, 354: ”Now such a person while doing nothing is radiating energy to the whole universe”.

⁷⁰⁷ MT, 353–354.

⁷⁰⁸ MT, 355.

yleisluontoisesti käsitteitä käyttämällä syntyy yhteys kahden uskonnon välillä. Tästä kohtaamisesta Johnston on riisunut pois ristiriitaisuuksia aiheuttavia uskontojen käsitteitä koskevia oppikokonaisuuksia. Tällä tavoin toimiessaan Johnston ei välttämättä kuitenkaan adoptoi toisen uskonnon lähtökohtia, vaan ainoastaan samanlaiseksi katsomansa kokemuksen. Hän ohittaa pohdintaa aiheuttavat teologiset ja uskonnonfilosofisluonteiset kysymykset ja keskittyy kuvaamaan psykologisella tai kokemuksen tasolla tapahtuvaa pyrkimystä ihmisyydessä.

Koska kokemus ja mystinen maailma merkitsevät Johnstonille enemmän kuin käsitteellisesti ilmaistu oppi, on pohdittava sitäkin voiko kokemuksellisuus vaikuttaa Johnstonin uskontoteologiaan. Toisista uskonnoista haettu rinnakkaiseksi katsottu kokemus ja sen pohjalta laajentunut kristillinen tulkinta voi indikoida toisen uskonnon vaikutusta hänen ajattelussaan. Yhtäältä kokemuksellisuus ei Johnstonin ajattelussa ole sidottu uskontoon, vaan ihmisyyteen. Johtamassaan meditaatio-opetuksen praktiikassa hän ei ole asettanut uskonto-opillisia reunaehtoja meditaatioihin osallistumiselle. Hän on tarjonnut kaikille ohjausta, mutta se ei ole estänyt häntä pitäytymästä kristilliseen tulkintaan todellisuudesta, koska hän ajattelee kristillisen Jumalan lopulta olevan perimmäisin todellisuus. Toisaalta on vaikea hahmottaa minkälaiseen uskontodialogikenttään ja uskontoteologiseen positioon Johnston tällä toimimisen tavallaan sijoittuu, koska hän ei niinkään pyri rajaamaan, kuin mataloittamaan uskontojen välisiä aitoja. Johnston ei halua loukata muiden uskontojen edustajia asettautumalla niitä edistyneempään asemaan. Hän pyrkii uskontojen tasavertaiseen kohteluun. Silti kristillinen inklusivistinen peruspiirre löytyy hänen ajattelustaan ja se vaikuttaa hänen uskontojen kanssakäymisistä kuvaamiinsa johtopäätöksiin.

Kolmas esimerkki Johnstonin suhteesta muihin uskontoihin koskee kysymystä perimmältään saman valaistumisen kokemisesta.⁷⁰⁹ Teksti on vuoden 2000 teoksesta ”*Arise, my love...*” – *Mysticism for a New Era* luvuista *Beyond the Signs* ja *The Same and Different*. Teeman konteksti on intialaisperäinen spiritualiteetti. Johnston vertaa toisiinsa hindulaista *sannyasinia*, buddhalaista *bodhisattvaa* sekä kristittyä mystikkoa tarkoituksenaan nähdä uskontojen välisiä yhtäläisyyksiä ja eroja.⁷¹⁰

Johnston kuvaa *bodhisattvaa* sekä *sannyasinia* hahmoina, jotka pitävät totena kaiken ohitse kiitävyyttä ja hetkellisyttä. *Sannyasin* näkee kaiken aistittavan kuin ”merkkeinä” perimmäisyydestä, *bodhisattva* taas ”kuin sormina osoittamassa” kohteeseen. Valaistuminen merkitsee *bodhisattvalle* irrottautumista sormesta katsomaan todellisuutta, johon se osoittaa. Tätä irrottautumista seuraa tyhjyys, jolla on myötätuntoisuuden sisältö. Myötätunto johtaa viisauteen. Tällä *bodhisattvan* kokemuksella on paljon yhteistä *sannyasinin* vastaavan kanssa, mutta Johnstonin mukaan molempien uskontojen edustajat ajattelisivat, ettei kyse ole samasta tiestä matkalla perimmäisyyteen. Hän päätelee, että tiet ovat sekä samoja että eri teitä. Kristitty mystikko tajuaa edellisten tavalla, ettei ajallinen ole pysyvää, ja myös hän tukeutuu tyhjyyteen. Rakkaus ohjaa kristittyä mystikkoa kohti rakastettua. Myöskään hän ei voi sanoa teiden olevan samoja muiden uskontojen kanssa, sillä tiet ovat sama ja eri yhtä aikaa.

⁷⁰⁹ AML, 124–129.

⁷¹⁰ Taustalla on Johnstonin ajatus siitä, ettei länsimainen käsitteisiin perustuva lähestymistapa toimi aasialaisessa uskonnollisessa ilmapiirissä niin hyvin kuin kokemuksellisuus. AML, 120.

Johnston pohtii, mitä perimmäisestä todellisuudesta (*the Great Reality*) voidaan tällä perusteella sanoa.

Kun myönnetään, että tiet ovat erilaisia, niin heidän etsimästään Suuresta Todellisuudesta ja meitä ympäröivästä Suuresta Salaisuudesta voitaisiin kysyä, – eikö se ole sama? Ja eikö lopullinen sanaton ja kuvaton kokemus – joko tässä elämässä tai haudan takana – eikö se ole sama? Kukaan ei kiellä, ettei Suuri Salaisuus ole sama. Mutta kuinka käsittämätön salaisuus se onkaan!⁷¹¹

Tämän jälkeen Johnston viittaa Paavalin 1 Kor. 2:9:een, ja toteaa edellisestä huolimatta kunkin kolmen eri uskontojen edustajan saavan ”hyvin pienen, mutta silti ainutlaatuisen tajun inhimillisen ymmärryksen ohittavasta Salaisuudesta”.⁷¹² Sitaatti vaikuttaisi antavan kuvan siitä, että kristinuskon ymmärrys perimmäisyydestä ei olisi ainutlaatuinen, vaan olisi tasavertainen muiden uskontojen rinnalla. Kaikki saisivat pienen osansa essentialistisen perimmäisyyden tajuamisesta. Johnston ei kuitenkaan painota asiaa tällä tavalla, vaan selittää ajatustaan kunkin uskonnon kokemuksen sisällön kannalta. Jokaisen uskonnon tie perimmäiseen ei ole erossa itse perimmäisyydestä. Tällä Johnston viittaa uskonnon oppisisällön seuraamisen ja itse uskonnon ihmiselle asettaman päämäärän väliseen yhteyteen.⁷¹³ Johnston palaa samaan päätelmään, jonka hän on jo tehnyt uskon käsitteen suhteen: mysteeri on taustansa sanoittama. Tämä erilaisuus koskee Johnstonin mukaan myös kuoleman jälkeen kohdattavaa todellisuutta. Silti, koska perimmältään on kysymys samasta todellisuudesta, kaikki kokemukset mysteeristä ”osoittavat kohti, tai jakavat saman elämän Perimmäisen Todellisuuden kanssa”.⁷¹⁴ Johnston tosin tietää, että toisin kuin kristinuskossa, zenin piirissä edellä viitattu mystistä kokemusta konstruoiva tausta ja itse valaistumisessa ilmenevä todellisuus pyritään pitämään irrallaan.⁷¹⁵ Siinä mielessä hänen tulkintansa buddhalaisuuden tien ja valaistumisen kokemuksen keskinäisestä yhteydestä osoittaa harmonisoimisen pyrkimystä.

Johnston näkee siis todellisuuden polaarisesti yhtäältä konstruktivistisesti käsittein ilmaistuna ja ajattelun tavoittamana ja toisaalta essentialistisesti aavistelunomaisena ja salaisena. Uskontojen käyttämät sanalliset ilmaisut ovat luonteeltaan konstruktivistisia. Kaikki suuret uskonnot puhuvat perimmäisyydestä, mutta

⁷¹¹ AML, 128.

⁷¹² AML, 128. Tämän toteaa myös Kendall 1983, 96–97, mutta tutkimuksessa ei ole Johnstonin pääteoksia, mikä näkyy tutkimustuloksissa.

⁷¹³ AML, 128: ”The way is contained in the final mystical experience ... If our way is Christian, the whole gospel is contained supraconceptually in the highest enlightenment. And the same holds true for the Vedas, the Upanishads and the Buddhist Sutras: the enlightened person does not discard the scriptures but grasps them in a supraconceptual way. In short, *the way is the enlightenment*”.

⁷¹⁴ AML, 129.

⁷¹⁵ SP, 83–84. Varsinkin zenin länsimaihin popularisoinut D.T. Suzuki on korostanut, ettei sanallisesta ilmaisusta tule etsiä mitään merkitystä. Zen-mestarin käyttämä kieli syntyy sisäisestä spirituaalisesta kokemuksesta ja on suora ilmaus siitä. Sanojen merkitystä tulee etsiä ihmisen kokemukselle avautuvasta mielestä. Zen-mestarien kielen ymmärtäminen on Suzukin mielestä ihmisen itsensä ymmärtämistä, ei kielen sanojen välittämien ideoiden eikä koettujen tunteiden ymmärtämistä. Siksi Zenin ymmärtäminen on mahdotonta ilman zen-kokemusta, samoin kuin hunajan maun tajuaminen on mahdotonta ilman sen maistamista. Suzuki 1949, 289–290.

käyttävän siitä ilmaisuja, jotka perustuvat kunkin omiin metafysiisiin ja ontologisiin todellisuuskäsityksiin.⁷¹⁶

4.5 Kannanotot harjoitettuun dialogiin

Paisi Johnstonin teoksista löytyvistä kannanotoista, Johnstonin kommentit läheisten työtoverien harjoittamasta uskontodialogista kuvaavat hänen suhdettaan uskontoihin. Hugo Makibi Enomiya-Lassalle (1898–1990) oli saksalainen zenin harjoittanut jesuiitta ja Johnstonin ystävä.⁷¹⁷ Hänen tapoihinsa kuului viettää ehtoollista buddhalaisessa temppelissä muiden osallistujien kantiloidessa *sūtria*. Johnston katsoo, että Lassallen harjoittaman zenin keskuksessa oli eukaristia, mitä hän pitää oleellisena kristityksi sitoutumisen piirteenä.⁷¹⁸ Myös Johnstonille eukaristia on keskeinen kristillinen tapahtuma.⁷¹⁹

Juuri eukaristiassa kristitty kuolee Kristuksen kanssa ja nousee ylös Kristuksen kanssa huudahtaen, kuten kristityt ovat alusta asti tehneet: ”Kuolemalla voitit kuoleman! Nousemalla ylös palautit elämämme! Herra Jeesus, tule kirkkaudessasi”.⁷²⁰

Johnston toteaa, ettei edellä kuvattu kristillisen zenin nimellä kulkeva liikehdintä saanut yksiselitteistä buddhalaista hyväksyntää, koska ryhmän toiminnan katsottiin irrottautuneen traditiosta, eikä se siten ilmentänyt aitoa zenin.⁷²¹ Jotkut katolilaiset kristityt eivät pitäneet ryhmän johtajan eksklusivistisesta asennoitumisesta muita uskontoja kohtaan.⁷²²

⁷¹⁶ On merkillepantavaa, että buddhalaisuus suhteessa kristinuskoon on ollut katolisten ajattelijoiden teemana jo ennen Vatikaanin toista konsiilia, esim. *Balthasar* 1976, 37–38, 45–46; *Lubac* 1954; 1965; *Grumett* 2008; *Grumett & Plant* 2012. Vatikaanin toisen konsiilin asiakirjojen *Julistus kirkon suhteesta ei-kristillisiin uskontoihin ja Nostra Aetate*, lisäksi useat Vatikaanin dokumentit sekä julkutulot erilaisissa yhteyksissä ovat käsitelleet buddhalaisuutta.

⁷¹⁷ Lassallesta, ks. esim. *Luhmer* 1991; *Thelle* 1987, 257.

⁷¹⁸ AML, 62: ”To me it is of the greatest significance that Lassalle insisted on celebrating the eucharist during *sesshin*”.

⁷¹⁹ MJ, 32, 118; IMS, 21; MT, 134. Johnstonille oli tärkeää meditoiminen tabernaakkelin edessä.

⁷²⁰ AML, 62–63.

⁷²¹ Johnston kuvaa (AML, 58–60) silloisen *Sanbōkyōdan*-nimisen zenryhmän johtajan Yamada Kōun’in painottaneen oman sitoutumisen säilyttämisen tärkeyttä. Valaistumiseen ei tarvittu buddhalaisuuden omaksumista. Katoliset pitivät tärkeänä katolisuudessa pysyttyäytymistä ja siten saattoivat osallistua zenin harjoittamiseen. Zen ja zenbuddhalaisuus erotettiin toisistaan. Johnston toteaa kyseisen zenryhmän tulleen suosituksi ja zenin jäävän katoliseen kirkkoon. Ryhmän toiminta sai buddhalaiselta taholta kritiikkiä traditiosta irrottautumisesta ja zenin muovaamisesta New Agen kaltaiseksi reduktioksi.

Johnstonin suhde Hugo Enomiya-Lassallen käsitykseen zenistä näkyy jälkimmäisen laatimasta Johnstonin teosta koskevasta kirja-arvioinnista. Siinä Enomiya-Lassalle kritisoi Johnstonia tämän suhtautumisesta zenin kokemukseen vähättelevänä. Hän huomauttaa myös Johnstonin trinitaarisen mystisen kokemuksen korostuksesta, mitä hän pitää traditionaalisenä tulkintana, koska on kyseessä kristillinen mystiikka. Enomiya-Lassalle itse korostaa totuuden muuttumattomuutta teologisen tulkinnan muuttuvuuteen verrattuna. Paikoin saman yliopiston jesuiitat olivat eri linjoilla zenin ja kristillisen meditaation tulkinnan suhteen. *Enomiya-Lassalle* 1972. Samaan viittaa myös *Amell* 1992, 144.

⁷²² AML, 60–61; SP, 185; MT, 131–133. ”*Christian Zen*” ja ”*Zen Catholicism*” -nimillä kulkevat mietiskelyn harjoittamisen tavat nousevat Johnstonin mukaan kristinuskosta, vaikka niissä näyttää

Silti hän toteaa zenin harjoittamisen johtaneen ihmisiä sellaiseen ”itsensä toteutumiseen, jota he eivät olleet löytäneet omista traditioistaan”. Kristillinen usko on syventynyt ja ”pyhän kirjoituksen sanoihin annetaan uusia oivalluksia”.⁷²³ Tässä kohden voidaan aistia Johnstonin asettaneen etusijalle ihmisen kokemuksen, tulkinnan ja tietoisuuden, ja siten edustavan mainitsemansa subjektiivisuuden painottamista objektiivisuuden kustannuksella. Hänen mielestään zen on tärkeä osa maailmassa vallitsevaa uuden uskonnollisen tietoisuuden liikehdintää.

Kysymykseen siitä, mikä on uskonnollisen kaksoisidentiteetin sisältö eli kahden erilaisen uskontotradition kohtaaminen samassa ihmisessä, Johnston vastaa tyhjyyden ja *kenosiksen* välisen suhteen avulla. Meditaatiossa saavutettavan tyhjyyden sisältö osoittautuu ontologisesti erilaiseksi, vaikka kokemuksena tyhjyys voi yhteisen ihmisyyden takia olla sama.⁷²⁴ Ihmisellä ei voi Johnstonin mielestä olla kahta erilaista uskonnollista identiteettiä, sillä hän voi sitoutua pelkästään yhteen uskontoon. Buddhalaisuudessa on kyse sitoutumisesta Buddhaan, jonka Johnston tulkitsee *mahāyāna*-buddhalaisesti samaa tarkoittavaksi todellisen itseyden kanssa, sitoutumisesta *dharmaan*, buddhalaisuuden opetuksiin sekä buddhalaiseen yhteisöön, *sanghaan*. Kristinuskossa tukeudutaan Jeesukseen, evankeliumiin ja kirkkoon ja näihin sitoutumalla eletään pelastuksen ja ikuisen elämän toivossa.⁷²⁵

Johnston katsoo kuitenkin, että on mahdollista etsiä muista uskonnoista tukea omalle uskonnolliselle sitoutumiselleen. Teoksessaan *Christian Zen* Johnston kuvaa mielen toiminnon termin saaneensa zenin puoli-lootus asennosta avun ”diskursiivisen ajattelun jättämiseen” ja ”tarkistamaan tietoisuuden pintavirran ja irrottautumaan ajattelun prosessista”.⁷²⁶ Huomio tässä kuvauksessa on ilmeisesti kehon asennossa, sillä hän jättää kommentoimatta onko kyseessä aito zen vai ei.⁷²⁷ Kuitenkin hän pitää sitä jatkeena ja samalla syvenemisenä siihen, mitä oli tehnyt jo ennen zeniin tutustumista. Zenistä on Johnstonin mielestä apua ihmisen mieleen tutustumisen ja valaistumiseen pääsemisen kannalta.⁷²⁸ Myös omaelämäkerrassaan

olevan vaikutteita zenistä. Johnstonin mukaan sekä buddhalaiset että kristityt katsovat, että meditaatio ei ole täysin erillään harjoittajansa elämänfilosofiasta. Johnston pitää Enomiyä-Lassallea varsin perinteisenä kristittyinä, joka valaistuminen oli sisällöltään kristillinen.

⁷²³ AML, 61.

⁷²⁴ *Kenosis*-aihetta kristologian kannalta on käsitelty edellä luvussa 3.3. MM, 22–23: ”While I myself believe that Buddhism and Christianity have many good things to offer one another, I also believe that both religions have their own identities and that a merging of the two is not possible at this point in history. And I think that most authentic Buddhists will agree with me on this point.... In short, while through dialogue Christians and Buddhists may love one another and while their ultimate goal, as it lies beyond the cloud of unknowing, may be the same, their basic commitment is different”.

⁷²⁵ MM, 22–23. Johnstoniin ei siis ole vaikuttanut japanilaiselle kulttuurille ominainen myönteinen suhtautuminen ihmisen sitoutumisesta samanaikaisesti useaan uskontoon.

Sitoutumisesta useaan uskontoon ja uskontodialogista, ks. Cornille 2010. Paul Hedges uskonnoista ja uskonnollisesta hybridi-identiteettiä, Hedges 2010, 58–108. Uskonnollisen sitoutumisen vaihtoehtoja ks. esim. King 1982. Kaksois-identiteetistä prosessiteologian kannalta ks. esim. McDaniel 2003. Ks. myös Habito 2003, Knitter 2012 ja Joseph O’Leary (2015, 303–313) uskontodialogin muovaamasta uskonnollisesta identiteetistä. KMN:n teemanumero kristillisestä itseymmärryksestä buddhalaisessa kontekstissa ks. *Current Dialogue* 2011.

⁷²⁶ CZ, 24.

⁷²⁷ CZ, 24: ”Zenlike meditation”.

⁷²⁸ Johnston piti Lassallen ajatuksesta, että alitajuisessa oli viisautta, jota tajuisessa ei ollut. Meditaatio voi auttaa tulemaan kosketuksiin alitajuisen kanssa. MJ, 133.

Mystical Journey Johnston kuvaa omaa suhdettaan zeniin.⁷²⁹ Hän antaa itsestään varsin ennakkoluulottoman vaikutelman kuvatessaan zen-mestarin oppilaana olemistaan. Hän liittyi *zenroshi* Yamada Kōun'in oppilaaksi samaan *Sanbōkyōdan*-ryhmään, johon Lassalle oli kuulunut. Zenmestari ei Johnstonin mukaan pitänyt hänen tavastaan rukoilla, koska ensin olisi tullut tyhjentyä zenin tarkoittamalla tavalla myös siitä uskon sisällöstä, jota Johnston piti tärkeänä. Johnston ottaa teologisesti kantaa mystisen kokemuksen sisältöön todetessaan, ettei zenin tyhjyys (*mu*) ollut samaa kuin Ristin Johanneksen tyhjyys (*nada*). Kristillisessä tyhjyydessä on läsnä elävä rakkauden liekki, joka Johnstonin mukaan alkoi nousta hänessä. Zenmestarin ja Johnstonin tiet erosivat lopulta Johnstonin ilmaistessa halunsa ”kulkea kristityn tietä”.⁷³⁰

Johnstonin mielestä kristityt voivat oppia paljon zenistä erityisesti purifikaation, hengityksen, kehon asennon ja syvemmille mielen alueille astumisen alueilla. Hän painottaa toisen uskonnon psykologista hyötyä. Zenin hyöty ei kuitenkaan ole pelkästään fyysisyyden tai mielen alueella. Johnston mainitsee *Syđānsūtran* yhtenä tärkeänä buddhalaisuuden valaistumista kuvaavana *sūtrana*.⁷³¹ Vaikka Johnston kuvaa buddhalaisuuden uskonnonfilosofiaa *sūtran* yhteydessä, hän ei vaikuta näkevän yhtäläisyyksiä kristinuskon ja buddhalaisuuden välillä muuten kuin yhteisessä kokemuksellisuudessa. *Sūtran* mainitsemista osana Johnstonin teosta voitaisiinkin pitää korkeintaan oman kristillisen uskon syvemmän meditatiivisen ymmärtämisen apuneuvona.

Mystical Theology – The Science of Love -teoksessa Johnstonin voi katsoa puhuvan peitellysti itsestään suhteessa zeniin:

Jotkut kristityt suosivat *olla vuoropuhelussa zenin kanssa ja oppia zenistä*. He istuvat selkä suorassa, asettavat voimansa vatsan alaosaan. He harjoittavat *tanden*-hengitystä. He saavuttavat yksipisteisyyden. Mutta he istuvat hiljaa Jumalan läsnäolossa tai Paavalin kanssa ”minä elän, en enää minä, vaan Kristus elää minussa” tai Jeesus-rukouksessa tai raamatullisen *koanin* kanssa. Nämä kristityt ovat ystävällisiä buddhalaisia kohtaan, ja monet meditoivat heidän kanssaan; mutta silti he eivät väitä saavuttaneensa buddhalaisten tavoin *satoria*, sillä heillä on oma llosanomaan perustuva valaistumisensa. He eivät myöskään kutsu

⁷²⁹ MJ, 134–135, 138.

⁷³⁰ MJ, 134–136. ”... I began to think about joining it [Sambokyodan, RK. huom.]. It could do no harm to sit and breathe and recite ‘mu.’... Now I see that my interest was not really in Zen as such but in deepening my own life of prayer... I began to see that I was on a different path from the one along which he [Yamada] wanted to lead me... I explained to Yamada that I wanted to walk the Christian path, at the same time continuing with dialogue. I think he understood very well. And we parted company. My break with Yamada Roshi was significant. It made clear to me what I really wanted, namely, to follow St. John of the Cross and *The Cloud of Unknowing*, rooted in the Gospel.” Johnstonille ratkaisevaksi syyksi irrota zen-mestarin opetuksesta oli se, että hän halusi viettää eh-toollista. Ryhmä katolilaisia, joihin Johnstonkin kuului, piti kuitenkin yllä dialogia zenin kanssa ja järjesti vierailijoita kokoontumisiinsa, joita olivat mm. Douglas Steere ja Raimon Panikkar. Thomas Mertonkin oli tulossa. Buddhalaiset ja kristityt viettivät yhdessä hiljaista meditaatiota. MJ, 137–138.

⁷³¹ MJ, 136; MT, 157–171. *Syđānsūtra* on kirjoitettu *Mystical Theology – the Science of Love* -kirjan lopussa. *Sūtran* merkityksestä osana teosta ei voida vetää kovin pitkälle meneviä johtopäätöksiä, sillä kyseinen *sūtra* on varsin yleisesti siteerattu erilaisissa yhteyksissä. Tähän viittasi Joseph O’Leary, S.J., keskustelu Nagoya lokakuu 2015.

harjoitustaan zeniksi. He noudattavat Vatikaanin toisen konsiilin kehittämää Riccin ja de Nobilin perinnettä. Tämä on varmasti tulevaisuuden tie.⁷³²

Kyseinen kohta on linjassa muiden Johnstonin itsestään kertomien sekä ystäväpiirin häntä koskevien kuvausten kanssa.⁷³³ Johnstonin oma harrastuneisuus ja toiminta meditatiivisissa yhteyksissä ei anna kuvaa, että hän irtautuisi kristillisistä lähtökohdistaan, vaan pikemmin hänen pyrkimyksensä on ollut syventää toisen uskonnon avulla omaa kristillistä vakaumustaan. Mystinen kokemus rakentaa siltaa muihin uskontoihin.

⁷³² MT, 133. Johnston katsoo buddhalaisen valaistumisen vapautumisena ja kristillisen ajatuksen uskonvanhurskauttamisesta vastaavan toisiaan, mutta ei olevan identtisiä. NMZ, 98.

⁷³³ Francis Britto, Johnstonin ystävä, kuvaa Johnstonia tämän vanhoilla päivillä: ”In fact, the years before his stroke, he would often go to the Chapel and simply sit on a chair and pray... saying Christian prayers or the repetitive prayers. I don't think he ever spoke of Zen practice in our morning conversations, I mean, the morning conversations Bill and I often used to have while I was taking breakfast with a book and he would saunter along with something to drink. Or at other times when he lived with us. He was surely informed about zen and read books about it; but I don't think he took an active part in it”. Britto 2014–2016. Vrt. tapauskertomus *Thelle* 2010, 44–47.

5 Johtopäätökset

Tutkimukseni tehtävä on ollut selvittää William Johnstonin käsitys siitä, edustaako mystinen kokemus essentialistisen kannan mukaisesti välitöntä kontaktia perimmäiseen todellisuuteen vai muotoutuuko mystinen kokemus konstruktivistisesti kokijastaan käsin. Tutkimushypoteesi Johnstonin käyttämien todellisuuden luonnetta ja ihmisen suhdetta siihen kuvaavien käsitteiden analysoimisesta kyseisten kantojen avulla osoittautui toimivaksi ja kestäväksi. Lisäksi olen pyrkinyt asettamaan hänet tätä aihepiiriä koskevan uskontoteologisen keskustelun kartalle. Seuraavassa ko-koan yhteen näistä tutkimustehtävistä saatuja tuloksia.

Ensimmäisessä pääluvussa tarkastelin antropologisluonteisia ja niihin liitettyjä transsendenttiin suuntautumista ilmaisevia termejä, koska Johnstonin käymä uskontodialogi antoi viitteitä ihmisyyden täyttymyksen näkökulman keskeisyydestä. Hänelle ihmisyyys on uskontojen kohtaamispaikka. Ihmisyydessä kuljetaan tietä kohti perimmäistä todellisuutta. Luvun alussa tein hypoteesin termistä ”todellinen itseys”, jonka hänen teoksiinsa tutustumisen perusteella ajattelin olevan keskeinen termi ilmentämään ihmisyyden potentiaalisuutta, päämäärää ja suhdetta perimmäiseen todellisuuteen. Termin avulla hän kuvaa ihmisyyden täyden toteutumisen tilaa yli uskonrajojen. Tässä merkityksessä saatoin ottaa termin käyttöön tarkoituksessa analysoida sen avulla hänen essentialistis- ja konstruktivistisluonteisia näkemyksiään.

Todellinen itseys osoittautui kaikkien ihmisten essentialistiseksi päämääräksi. Mystisen tien kulkeminen, sen klassisessa, ei kokemuksellisuuteen liittyvässä merkityksessä, on keskeinen todellisen itseyyden saavuttamisen väline. Mystinen elämä on mahdollista kaikille ihmisille, koska todellinen itseys on kaikkien saavutettavissa. Uskonnon avulla kuljetaan kohti todellista itseyttä, ihmisyyden ydintä. Johnstonin pyrkimyksenä ei välttämättä ole ajatus uskonnosta välineenä ihmisen itsetoteutukselle, vaan pyrkimys esittää yhteistä nimittäjää uskontojen välille ja tulkita uudelleen ignatiaanista henkien erottamisen sääntöä. Jokaiseen uskontoon liittyvää mystisyyttä voidaan analysoida ja vertailla samankaltaisen kokemuksen avulla. Tällaisen ajattelutavan vuoksi antropologinen ja mystiikanteologinen näkökulma kulkevat rinnakkain Johnstonin uskontoteologiassa.

Mystinen näkökulma itsessään merkitsee todellisuuden hahmottamista kahtalaisena: sanoitettuna sekä viitteenomaisena. Tietyt asetelmat ovat polaarisessa suhteessa toisiinsa. Käsittein ilmaistu ja niiden tavoittamattomissa oleva ilmaisevat todellisuutta toisiaan täydentävästi, mutta myös toisiaan poissulkevasti. Sama kahtalaisuus näkyy Johnstonin paikoin kritisoidessa ignatiaanisten harjoitusten tarkkaa noudattamisen tapaa, mutta myös korostaessa harjoitusten mystisen mahdollisuuden luonnetta ja henkien erottamisen sääntöä. Sanoin kuvaamaton sisäinen kokemus ja sisäisyys ylipäänsä ei Johnstonin ajattelussa ole kieleen ja käsitteisiin perustuvan vastakohta, mutta eroaa siitä silti vahvemman painottuneisuutensa vuoksi.

Analyttis-filosofinen ei itsessään ole torjuttavaa, mutta ei myöskään asetu hänen ajattelunsa keskiöön. Todellisuuden hahmottuminen sisäisyyden kautta varmistaa teologisen kehyksen paikkansapitävyyttä.

Kyseinen sisäisyyteen painottunut näkökulma selittää tapaa, jolla Johnston käyttää todellinen itseys -termiä. Sen rinnastaminen buddhalaisuuteen osoittaa, ettei hän ole ottanut huomioon termin erilaista itseymmärryksellistä taustaa buddhalaisuudessa, jossa termi ei viittaa minkäänlaiseen substantiaaliseen olemassaoloon. Tällainen eri käsitemaailmojen yhtäaikainen käyttö antaa paikoin ristiriitaisen vaikutelman, ja selittyy kokemuksellis-psykologisen samantapaisuuden avulla. Johnston etsii korostuneesti samankaltaisuuksia uskontojen välillä.

Teologisten käsitteiden ja analyttisten perustelujen vähäisempi käyttö johtuu osin siitä, että Johnston pitää uskontojen oppirakennelmia ja kuvauksia mystisestä maailmasta ja perimmäisyyden kohtaamisesta konstruktioina. Uskontojen välisessä dialogissa oppisisällöistä käytävä keskustelu ei johda samalla tavalla uskontojen lähentymiseen kuin mystiikan ja kokemuksellisuuden avulla löydetty yhteys. Tämän kaltainen käsitys voisi johtua buddhalaisesta ajatuksesta kaiken käsitteistetyin illusorisuudesta, mutta parhaiten se selittyy mystiikanteologisella lähtökohdalla.

Johnston pitää uskontojen ilmaisuja mystisestä maailmasta hyvinkin samansuuntaisina. Koska todellisuus on vain yksi, uskonnot voivat auttaa toisiaan perimmäisen todellisuuden löytämisessä ja saada synergiaetuja toisistaan. Kaikkien uskontojen ytimessä pyritään todellisen itseyden kokemiseen, vaikka tämä tulkitaan ja sanoitetaan varsin erilaisten metafyyssisten konstruktioiden avulla. Johnston kuvaa varsin laajasti näitä toisten uskontojen käsityksiä ja teitä päämäärään ja rinnastaa niitä keskenään. Hän löytää ihmisyydestä psykologisuuden, antropologian ja tietoisuuden toiminnan avulla keinon tulkita mystisen maailman kirjoa samansuuntaisena. Tämä näkymä on vienyt taka-alalle tarpeen analysoida tarkemmin uskontoiperinteiden toisistaan eroavia käsityksiä.

Kaikkien ihmisten päämäärä kuvautuu kristillisen viitekehyksen avulla essentiaalisesti yhteiseksi. Ihmisen nykytilaa kuvaa erossa oleminen todellisesta itseydestään. Johnstonin ajatuksen taustalla on augustinolainen käsitys *imago Dei*n ja *similitudo Dei*n välisestä erosta syntiinlankeemuksessa. Hän painottaa erossa olemista ja erillisyyttä synnin perusvaikutuksena. Synti on pikemmin ihmisen eksistentssiin kuuluva sairaus, josta parannutaan, kuin hengellinen turmelus. Syntikäsitetyksen ohuuden ja ihmisen meditatiivisen nousun mahdollisuuden perusteella Johnstonin hamartiologiasta voi syntyä käsitys, että pelkkä luotuisuus loisi edellytyksen pelastavaan Jumala-yhteyteen. Johnston ei kuitenkaan eksplisiittisesti muotoile ajatusta niin.

Katolinen aksioma armon kohottamasta luonnosta tulkitaan mystiikanteologisesti. On kysymys meditatiivisesta yhä syvemmälle etenemisestä kohti todellisen itseyden toteutumista ja Jumalaa. Luonnon ja armon ero näkyy siinä, että ihmisen mystinen matka kristillisessä merkityksessä edellyttää Jumalan yliluonnollista kutsua. Johnston pitää keinotekoisena mystisen kokemuksen jaotteleamista luonnon ja armon vaikutuspiireihin, ja katsoo katolisen kirkon avautuneen näkemään Jumalan Hengen toiminnan myös muiden uskontojen mystisessä kokemuksessa. Luonnon ja armon välisen jaottelun asemesta Jumalan rakkaus määrittää kristillisen ja muiden uskontojen mystiikan välistä eroa. Johnstonin käsitys armosta pohjautuu tulkintaan augustinolaisesta mystiikanteologiasta. Hän pitää sen keskeisenä piirteenä ja antina

mystiikan teologialle ajatusta Jumalan rakkauden lahjanomaisuudesta ja sitä, että Jumala antaa ihmiselle kaiken, minkä tältä vaatii.

Uskontojen mystisen kokemuksen konstruktivistisen tai essentialistisen luonteen tulkinnan kannalta uskolla osoittautui olevan ratkaiseva asema. Johnston käyttää kahta termiä, ”usko” ja ”uskomus”, kuvaamaan uskon kahden tasoista luonnetta. Usko (*faith*) on luomisarmoinen ihmisyyteen kuuluva ymmärrys Jumalan olemassaolosta ja moraalisesti hyvästä toiminnasta. Se on universaali ihmisyyden ominaisuus, joka perustuu Jumalan pelastustahtoon. Usko mystisenä ylittää uskontorajat ja uskontojen konstruktivistisesti ilmaistut sisällöt (*belief*). Kun yliluonnollinen armo kohottaa ihmisen luonnon, usko valaisee hänet ja luo mystistä viisautta, jotta ihminen näkee Jumalan toiminnan omassa elämässään. Tämän edellytys on ihmisen ulkopuolelta tullut kutsu. Ihmiskunta on kutsuttu yhteiseen päämäärään, jota Johnston kutsuu mysteeriksi, mutta kuvaa sitä kristinuskolähtöisesti. Kutsu on peräisin Jumalalta. Kutsumisen teema ei kuulu buddhalaiseen itseymmärrykseen, joten sen käyttö on ongelmallista irrallaan kristillisestä ajatteluperustastaan. Ihmisen perimmäinen päämäärä on essentialistisesti kristinuskon ilmaisema, vaikka uskonnot ilmaisevat konstruktivistisesti eri tavoin tämän päämäärän. Ongelmallista Johnstonin ohjelmassa on siis oman uskonnon termin käyttö tulkitsemassa toista uskontoa.

Rakkaus on Johnstonille keskeinen käsite. Sen avulla hän tulkitsee ihmisen ja perimmäisyyden suhdetta. Rakkaus merkitsee Johnstonille uskontodialogitilanteissa pääasiallisesti kristillisen uskon erityispiirrettä. Rakkaus kohottaa ihmisen sellaiseen mystiseen tilaan, joka kehittyy huipentuakseen trinitarisessa kokemuksessa.

Voidakseen luoda kattavan mystiikan teologian Johnston on etsinyt rakkauden ilmenemistä aasialaisperäisistä uskontotraditioista, vaikka on todennut, että rakkaus on problemaattinen käsite uskontodialogissa. Kaikissa uskonnollisissa pyrkimyksissä on rakkautta, millä rakkaus käsitteenä määritty essentialistiseksi. Rakkaus ilmenee uskontojen mystisenä viisautena ja yliluonnollisen armon vaikuttamassa kontemplatiivisessa kokemuksessa.

Rakkaus on myös holistisesti osa ihmisen mahdollisuuksia, toimintaa ja pyrkimyksiä. Tämän Johnston ilmaisee lonerganilaisiin transsendentaalisiin sääntöihin kuuluvan uskonnollisen kääntymisen tulkinnan avulla. Säännöt edustavat Johnstonille yhteisen ihmisyyden pohjalle rakennettua uskontojen yhteistä teologisen puhumisen tapaa, joka perustuu mahdollisuuteen tulla aidoksi ihmiseksi kääntymisten sarjan avulla. Niiden avulla ihminen kokee huipennuksena tietoisuudessaan uskonnollisen kääntymisen, jonka vaikutuksesta hänen olemuksensa muuttuu rakastavaksi. Tätä Johnston pitää universaalina uskontorajat ylittävänä kokemuksena. Soveltaessaan sitä hän muuttaa alkuperäisen lonerganilaisen tietoisuudenfilosofisen rakenteen teologiseksi.

Transsendentaalisten sääntöjen huipennus, uskonnollinen kääntyminen rakastumisen vaikuttamana, ei tosin toteudu zenin piirissä, koska Johnston ei havaitse siinä rakkauden elementtiä. Tämä merkitsee sitä johtopäätöstä, että vuodatettu eli yliluonnollisen armon vaikuttama kontemplaatio ja transsendentaalisiin sääntöihin kuuluva intellektuaalinen kääntyminen ovat samaa tarkoittavia. Johnston ei päädy yhtenäiseen käsitykseen siitä, kuuluuko zenin valaistumiskokemukseen rakkautta, eli katsooko hän rakkauden olevan implisiittinen osa zenin mystistä kokemusta. Armo ja rakkaus liittyvät saumattomasti toisiinsa kristillisessä ajattelussa, mutta

vuodatetun armon vaikuttama kontemplaatio ja rakkauden vaikuttama uskonnollinen kääntymisen ovat eri asioita. Essentialistiseen viisauden käsitykseen tosin kuuluu rakkauden mukanaolo kaikissa vuodatetun kontemplaation kokijoissa, mikä siten puoltaisi vastaavan huipennuksen saavuttamista myös zenissä, mutta tätä Johnston ei sanoita. Paikoin zenbuddhalaisuus kuvautuu rakkaus-sisältöisenä, mutta tällöin rakkautta ei ilmaista saman termin avulla. Tämä johtuu siitä, että Johnstonin mukaan Jumalan rakkaus Kristuksessa on raja kristillisen ja muiden uskontojen mystiikan välillä.

Rakkaus vaikuttaa todellisen itseyden toteutumisen. Johnston toteaa zenbuddhalaisuudessa löydettävän todellinen itseys samuudessa buddhuuteen. Tässä tulkitavassaan Johnston ymmärtää buddhalaisuudessa ilmenevän todellisen itseyden *mahāyāna*-buddhalaisesti (*tathāgatagarbha*). Kristinuskoon sisältyvä toiseuteen ja suhteeseen perustuva ontologia ei kuitenkaan vastaa buddhalaista käsitystä todellisuudesta. Tästä syystä todellinen itseys -termin sisältö ei ole kauttaaltaan koherentti, eikä zenbuddhalaisuuden valaistumiskokemuksen rakkaus-elementti ja samanaikainen buddhuuden löytäminen ole mahdollista.

Käsitystä rakkauden välttämättömyydestä esiintyä muissa uskonnoissa hälventää Johnstonin myöhempi toteamus olemassaolosta rakkautta keskeisempänä entiteettinä. Rakkauden ja olemassaolon käsitteet yhdistyvät Jumalaa kuvaavassa termissä ”BEING-IN-LOVE”, mikä tekee rakkaudesta ja olemassaolosta kristillislähtöisiä metaentiteettejä.

Toisessa pääluvussa suhteutin löytämiäni konstruktivistisia ja essentialistisia aineksia Johnstonin teologian kokonaisuuteen, jota kuvaamaan valitsin kristologian. Siihen kuuluvat näkemykset tulevat esiin mystiikanteologisen ohjelman, meditaation ja rukouksen opettamisen yhteydessä. Mystiikan teologia asteittaisena etene misenä kohti todellista itseyttä näkyy Kristuksen kaksiluonto-opin painotuksissa. Alakristologinen motiivi näkyy siinä, että historiallinen Jeesus on mystisen tien kulkemisen malli ja psykologisperäisesti tulkittuna arkkityyppinen mystikko. Johnstonin motiivi kuvata Jeesusta aidosti ihmisenä johtuu Jeesuksen esikuvallisuudesta mystisen tien kulkijana. Jeesuksen historiallisuus on kristinuskon erityislaatu suhteessa muihin uskontoihin. Tapauskohtaisesti Johnston painottaa välillä Jeesuksen jumalallista luontoa lähes dokeettisuuteen viittaavasti. Tämä johtuu mystisen tien päämäärän, *visio beatifican*, korostamisesta. Toisaalta Johnstonin kanta siitä, että Jeesus oli aito ihminen, tulee esiin vastineessa Dalai Laman käsityksestä Jeesuksesta epäaitona ihmisenä.

Johnston kuvaa mystiikanteologisesta ohjelmastaan johtuen vähemmän historiallista ja inhimillistä Jeesusta. Universaali, kosminen ja aineessa läsnä oleva inkarnoitunut Kristus on läsnä nykyisyydessä, missä näkyy vahva yläkristologinen korostus. Eskatologisissa näkemyksissä tulevat ilmi teilhardilaiset vaikutteet evolutiivisen prosessin konvergenssista Kristuksessa. Hän nostaa Raamatusta esiin mystiikanteologisesti keskeisiä kohtia ja tulkitsee niitä pseudo-dionysioslaisvaikutteisesti hakemalla tekstin kätkeytä merkitystä.

Ajatus Kristuksesta kosmisena on Johnstonille tärkeä uskontodialogitilanteen vuoksi. Kristus on olemassaolon perusta ja metaontologinen todellisuus, mikä selittää hänen läsnä olevuuttaan toisen uskonnon sisällä. Uskonnot voivat jättää sanoittamatta ja tunnistamatta Kristuksen konstruktivistisissa opinlausumissaan, mutta se ei merkitse hänen essentialistisen läsnäolonsa mitätöitymistä niissä.

Kristitty voi käyttää toista uskontoa oman uskonsa syventämiseen, koska Kristus voidaan löytää toisen uskonnon konstruktivististen kategorioiden takaa essentialistisena. Käsitys Kristuksen olemuksesta uskontorajat ohittavana todellisuutena merkitsee, että uskonnot välittävät implisiittisesti omien kategorioidensa avulla Kristus-todellisuutta. Johnstonin mukaan kristinuskko on todellisuus, jossa kaikki muut todellisuudet ovat olemassa. Tämä käsitys merkitsee haastetta kristityille löytää Kristus toisen kulttuurin ja uskonnon sisältä. Kantansa perusteella Johnstonia voitaisiin nimittää Kristus-essentialistiksi. Se merkitsee käsitystä, jonka mukaan kaikki konstruktivistis-kontingenti vain peittää kaiken taustalla olevaa syvää ykseyttä, joka kulminoituu Kristukseen. Täten kristologinen kanta ratkaisee vastauksen siihen tutkimuskysymykseen, mitä Johnston edustaa essentialistisuuden ja konstruktivistisuuden suhteen. Kristus on metaontologinen essentialistinen entiteetti uskontojen konstruktivististen ilmaisujen ja kokemusten takana, vaikka Johnston ei sitä näin ilmaise. Myös rakkaus ja olemassaolo Kristukseen kytkeytyneinä ovat metaontologisia käsitteitä.

Kristillisessä mystisessä kokemuksessa Kristuksen inhimillinen ja jumalallinen luonto ovat läsnä, vaikka ihmisen mieli on tyhjä kaikista mielikuvista. Mystinen kokemus tosin saa erilaisia tulkintoja, koska konstruktivistiset uskomukset, joilla meditoija astuu mystiseen sanattomaan ja mielikuvattomaan kokemukseen, nousevat uskontojen omista käsityksistä. Kristus metaontologisen ja essentialistisen on kuitenkin kaikkien mystisten kokemusten ytimessä. Tämä selittyy myös uskomus ja usko -sanojen välisen suhteen avulla. Uskomus (*belief*) tarkoittaa usko-sanan konstruktivistista ja välttämätöntä puolta uskon sisällön ilmaisuna ja kulttuurisena ilmentymänä. Uskomus on se elementti, joka erottaa uskontojen mystisten kokemusten sisältöjä toisistaan. Huolimatta uskontojen konstruktivistisista uskomuksista todellisuus on metaontologisesti Kristus-todellisuutta myös kaikkien uskontojen mystisessä kokemuksessa.

Kristuksen inkarnaatio merkitsee ihmiskunnalle jumalallistumisen mahdollisuutta. Se ei tarkoita ihmisen ontologista samuutta Jumalan kanssa, vaan samanaikaista ykseyttä ja erillisyyttä, mistä Johnston käyttää termiä ”nondualismi”. Hän tulkitsee sen kristinuskolähtöisesti sekä samanaikaisena luotuisuuteen perustuvana erillisyytenä että ihmisen ja Jumalan ykseytenä trinitarisessa kokemuksessa. Ajatus, että vasta toiseuden kautta ihminen löytää todellisen itseytensä, on teilhardilainen.

Inkarnaatio ja kenosis -teemat painottuvat Johnstonin ajattelussa. Tämä johtuu mystiikanteologisen tyhjentyksen teeman keskeisyydestä ja liittymäkohdista buddhalaiseen käsitykseen todellisuudesta. Tyhjentyksen ja täyttymyksen teema tulee ilmi Jeesuksen ristiinnaulitsemisessa sekä ylösnousemuksessa, jotka kuvaavat mystistä tietä. Johnston pyrkii löytämään näitä samoja teemoja kaikkien uskontojen mystisistä elementeistä.

Johnstonin suhtautuminen toisiin uskontoihin on avara. Asennoitumista sävyttää vastareaktio omaa kulttuurista ja uskonnollista taustaa kohtaan. Siksi hän polarisoi katolisen kirkon suhtautumista mystiikkaan. Hän ajattelee, että katolisen kirkon piirissä todellisuutta on hahmotettu voittopuolisesti opin määrittelyin tavalla, joka ei ole antanut riittävästi liikkumatilaa kristillisen uskon paikalliseen soveltamiseen tai uudella tavalla hahmottamiseen. Johnstonin kiinnostus ihmisen sisäisyyden maailmaan rukouksen ja meditaation muodossa on vaikuttanut siihen, että hän

on omaksunut aasialaisperäisistä uskonnoista ratkaisuja oman uskonnon vaillinaisina pitämiinsä tai syventämistä vaativiin piirteisiin sekä meditatiivisiin käytäntöihin. Katolisen kirkon tekemä avaus muiden uskontojen suuntaan Vatikaanin toisen konsiilin yhteydessä on merkinnyt Johnstonille lupaa nähdä omaa uskoaan toisen uskonnon kautta ja päinvastoin. Oman lisänsä aiheen käsittelyyn tuo hänen vähemmän akateeminen ja enemmän hengelliseksi opastukseksi katsottava kirjoittamisen tapansa. Kirjoittaessaan tällä tasolla hän tulkitsee uudelleen uskontojen totuusväitteitä.

Johnston sitoutuu kristilliseen uskoon. Lähtökohtaisesti sen perusteella hän tulkitsee kohtaamaansa uskonnollista praksista ja oppia. Toinen uskonto jää varjoon, kun kyseessä on kristillisesti sanoitetun ja kristilliseen käsitykseen kuuluvan ihmisyyden päämäärän huipennus. Tässä roolissaan hän ilmaisee suoraan kristilliseksi tulkittavan kantansa.

Johnstonille on ominaista tarttua johonkin toisen uskonnon varsin keskeiseen termiin ja koeluontoisen oloisesti rinnastaa sitä kristilliseen käsitykseen. On mahdollista, että jo tässä tavassa käyttää toisen uskonnon käsitemaailmaa näkyy varsin pelkistynyt näkemys kyseisten termien ontologisista ja itseymmärryksellisistä taustoista. Toisen uskonnon termin alkuperäinen ja tulkittu merkitys saattavat funktionaalisesti ilmaista samantapaista kokemuksellista tilaa, mutta erota suuresti toisistaan metafysisellä tai ontologisella tasolla tarkasteltuina. Johnston rinnastaa uskontoja toisiinsa sen vuoksi, ettei pidä niiden kuvauksia perimmäisestä todellisuudesta ja mystisestä kokemuksesta tyhjistä, vaan kuin toisiaan täydentävinä maalauksina tai kertomuksina sanoja pakenevasta todellisuudesta. Kokemuksellisen yhteisyys ihmisyyden kautta sekä uskontojen toisiltaan oppimisen mahdollisuus perustelevat Johnstonille keskenään ristiriitaisten termien käyttöä. Tässä näkyy pyrkimys osoittaa kokemuksellisen samuus huolimatta sitä koskevien ilmaisujen erilaisuudesta. Ajatus vastakohtien yhteensulautumisesta mystisen maailman sisällä tasoittaa käsittein ilmaistuja ristiriitaisuuksia. Voi olla myös niin, että Johnston tuntee muiden uskontojen itseymmärrystä, mutta ajaa siitä huolimatta meditatiivista ohjelmaansa tulkitsemalla samalla uudelleen, ei pelkästään uskontoja, vaan uskonoksi ymmärrettävää ylipänsä.

Kolmannen pääluvun tutkimustehtävänä oli vastata kysymykseen, onko Johnstonin ajattelussa buddhalaisperäistä vaikutusta. Buddhalaisuuteen kuuluvat ajatukset ehdonvaraisesta seurausketjusta (*pratītyasamutpāda*), itsenäisen olemassaolon (*svabhāva*) puutteesta sekä havaitun illusorisuudesta ja pysymättömyydestä. Kyseiset teemat liittyvät uskontodialogiin buddhalaisuuden kanssa. Olen yrittänyt analysoida Johnstonin teologista ajattelua kysymällä näihin piirteisiin liittyen johtavatko hänen buddhalaisuudesta saamansa ajatukset siihen, että perinteisesti kristillinen ajatus heikkenee tai vaikuttaa kristinuskon tulkintaan. Lisäksi luvussa tarkasteltiin hänen viittauksiaan ja omaa toimintaansa uskontokeskustelijana.

Ihmisen substantiaalisuutta käsitellessään Johnston pyrkii harmonisoimaan kristillistä ja buddhalaisperäistä näkemystä jungalaisperäisesti tulkittun ihmiskuvan avulla. Sekä kristinuskon että buddhalaisuuden tahoilla pyritään eroon vääränlaisesta ihmiskäsityksestä. Vaikka uskontojen ajatukset näiltä osin eroavat ontologisilta edellytyksiltään, niiden voidaan nähdä ilmaisevan mystisen tien pyrkimystä saavuttaa todellinen itseys. Johnstonin rinnastuksissa tulevat esiin uskontojen keskenään ristiriitaiset käsitykset persoonallisuudesta ontologisena mahdollisuutena.

Hän käyttää toisen uskonnon termejä mystiikanteologisessa kontekstissa usein varsin irrallaan niiden historiallisista ja metafysisistä taustoista. Tällöin niiden merkitys muuttuu hänen käytössään kokemusta kuvailevaksi, jolloin semanttinen yhteys ylikorostuu. Uskonnot kohtaavat kokemuksen ja siten psykologian ja fenomenologian tulkitsemilla alueilla. Näistä hän ei kuitenkaan vedä sellaista johtopäätöstä, joka muuttaisi hänen kristillistä lähtökohtaansa. Ihmisen persoonallinen subjektiivisuus ei häviä kristillisessä mystisessä kokemuksessa, vaikka sen huipulla Jumalan ja ihmisen koetaan olevan samaa. Luomisteologinen näkökulma ihmisen erillisyydestä säilyy. Buddhalaisuuden ajatus ihmisen subjektiivisuuden illusorisuudesta ei saa Johnstonin mystiikan teologiassa määräävää asemaa. Rakkaus metodellisuutena luo lisää kontrastia kahden uskonnon välille. Johnston pysyy ihmisen subjektiivisuuden analyysissään kristillisen opin raameissa.

Toinen asettamani kysymys koski olevaisuuden luonnetta. Tämän kysymyksen vastaus purkautui ajatukseen Kristuksesta perimmäisenä todellisuutena. Että todellisuus on sanoin kuvaamaton, on Johnstonin mukaan linjassa buddhalaisen käsityksen kanssa. Mutta siinä missä buddhalaisuus jää toteamaan todellisuuden perimmäisen sanoittamattomuuden, hän näkee sen ilmaisevan Kristus-todellisuutta. Johnstoniin viittaukset zenbuddhalaisuuteen on tarkoitettu perustelemaan kristillistä mystiikanteologista ontologiaa, jossa ihminen lähestyy Jumalan ymmärrykselle saavuttamatonta olemusta rakkauden kautta. Toisen uskonnon käyttö syventää omaa uskoa ja haastaa kristillisen teologian katvealueita tarkempaan ilmaisuun.

Hindulaisuuden *advaita*-ajattelusta haettu käsitys nondualistisuuden ontologiasta kuvaa Johnstonille sekä mystisen ykseyden kokemuksen, että luomisteologisen toiseusajattelun samanaikaista todellisuutta. Todellisuus voidaan nähdä samanaikaisesti ykseytenä mutta myös moneutena. Buddhalaisuutta ei voi kuvata pelkästään ykseydeksi sen maailmankuvan verkostomaisuuden ja keskuksettomuuden vuoksi. Johnstonin ajatus Kristuksesta sekä ykseyden että toiseuden edustajana on jännitteinen. Hän pyrkii harmonisoimaan tätä ajatuksella vastakohtien yhteen lankeamisesta ja trinitaarisuudessa ilmenevästä samanaikaisesta ykseydestä ja toiseudesta, ja siten sovittamaan perinteisesti ymmärrettyä aasialaisperäisen ykseyden ja kristillistä toiseuden ontologiaa. Silti voidaan kysyä, onko Johnstonin *advaita* koskeva siirros sovittavissa kristinuskoon näin yksioikoisesti, ottamatta huomioon termin taustaontologiaa.

Koska mystinen todellisuus on sanoin kuvaamaton ja koska kaikki ihmiset etsivät, Johnstonilla häivähtää ajatus siitä, että kaikkien uskontojen avulla päästään samantasoisesti lähelle perimmäisyyttä. Sen perusteella kristityt eivät olisi erityisessä perimmäisen todellisuuden tavoittamisen suhteen muihin uskontoihin nähden. Johnstonin kanta buddhalaisuuden ja kristinuskon teologis-filosofisten käsitysten ja kontemplatiivis-meditatiivisten kokemusten väliseen suhteeseen on, että mystisen kokemuksen sisältö on ratkaiseva. Kokemus on teologis-filosofisen taustan sävyttämä, vaikka lopullisena metataustana onkin Kristus. Johnstonin ajattelutapa edustaa tässä mielessä toisten uskontojen totuusväitteiden ja uskomusten pitämistä vähempiarvoisina. Hän ei kykene antamaan uskottavia kriteerejä sille, miten kristillisten uskonväittämien ilmaisema todellisuus havaitaan ja löydetään eri uskonnollisissa traditioissa.

Tutkimukseni alussa totesin, että Johnstonia on pidetty essentialistisen kannan edustajana. Tämä kanta ilmenee tutkimukseni perusteella usealla essentialistisuutta

ilmaisevalla tavalla. Johnston edustaa fenomenologista essentialistista kantaa pitämällä mystistä kokemusta yhteisenä, mikä ei kuitenkaan merkitse kokemusten samuutta. Sitä vastoin hän ei edusta perenniaaliseksi filosofiaksi kutsuttua käsitystä uskontojen taustalla olevasta yhteisestä opista, jollei sellaiseksi lueta implisiittistä ajatusta Kristuksen metatodellisuudesta, mikä taas on epistemologisen essentialismin piirre. On huomattava, että Johnston itse on pitänyt esillä perenniaalista filosofiaa myönteisessä valossa. Kognitiivista essentialismia hänen ajattelussaan edustaa kokemuksellis-psykologinen käsitys siitä, että mystisessä kokemuksessa ihmisen tietoisuudessa koetaan samanlaisia muutoksia. Hän on soteriologis-terapeuttisen essentialismin edustaja, koska mystinen tie johtaa transformaatioon. Käsitys Johnstonista essentialismin edustajana pitää siis paikkansa edellä mainituin rajauksin. Hän on kuitenkin myös konstruktivismin edustaja siinä, että kunkin uskonnon sanoitettu sisältö määrittää mystisen kokemuksen sisällön.

Tutkimuskysymysten ulkopuolella, mutta ei välttämättä toisarvoisena pohdintana pidän kysymystä siitä, miten syvästä irlantilaisesta katolisesta hurskauselämästä lähtöisin oleva jesuiitta muuttuu suhtautumiseltaan avoimeksi uskontojen kanssa keskustelijaksi. Johnston itse viittaa oman IRA:n taustansa ja Japanin väliin kontrastiin ja tarkoittanee sillä, että hän on halunnut tasapainottaa aiempaa negatiivisävyistä suhtautumistaan uskontoihin. Huolimatta japanilaisen kansanuskonnon, shintolaisuuden, luomasta ilmapiiristä sitoutua samanaikaisesti useaan uskontoon, Johnston pysyy yhden uskonnon edustajana. Silti vaikuttuneisuus alun perin Kiinasta tulleista kolmesta tiestä, – taolaisuus, konfutselaisuus, buddhalaisuus – näkyy Johnstonin tuotannossa, vaikkakin välillisesti tai vähemmin painotetusti. Tien teemalla on Johnstonin ajattelussa monta yhtymäkohtaa, kuten esimerkiksi mystinen tie, prosessinomaisuus, konvergenssi-ajattelu ja jesuiittojen inkulturaatio-ajatus, joita on nostettu esiin tutkimuksessani.

Johnstonin ajattelussa näkyy halu pitää esillä mystiikkaa, meditatiivisuuden mahdollisuuksia sekä ihmisen kokemusta. Nämä pyrkimykset painottuvat hänen tuotannossaan. Hänelle ei ole keskeistä spekulatiivisempi tarttuminen analyttis-teologisiin kysymyksiin. Jesuiittakoulutuksensa perusteella hän tuntee erilaisia teologisia virtauksia, mutta kiinnostus niistä ei ulotu teosten keskiöön. Oma kokemusmaailma ja aiheiden helppo lähestyttävyyden näkyvät tuotannossa, mitkä piirteet osaltaan ovat tehneet hänestä tunnetun.

Olen pyrkinyt aihepiiristä riippuen kytkemään Johnston laajempaan uskontovuoropuhelun kenttään tarkoituksessa hahmottaa hänen asemaansa ja merkitystään kokonaisuuden kannalta. Hän on ollut oman tiensä kulkija, eikä hänen elämäntyönsä tai ajattelemisen tapansa löydä helposti vastaavuutta muiden jesuiittojen joukosta. Hän oli meditatiivisen liikehinnän puolestapuhuja 1960-luvulta lähtien ajassa, jolloin maailmanlaajasti haettiin syvempää yhteyttä ihmisyyden toteutumiseen. Johnston oli kristitty, joka tunnettiin maailmanlaajasti avoimuudestaan buddhalaisuuden suuntaan Vatikaanin toisen konsiilin jälkeisenä aikana. Hän teki tunnetuksi ja populaaristi käytyä akateemista buddhalais-kristillistä vuoropuhelua aikana, jolloin katolinen kirkko avasi ikkunat kohti moniuskontoisen maailman todellisuutta. Johnston etsi toisesta uskonnosta ja ajan ihmistieteistä vastaavuutta siitä, mikä hänelle itselleen oli tärkeää, mystiikan teologialle ja rukoukselle. Teologisen otteen ja meditatiivisen opastuksen välinen raja on paikoin hämärä siltä osin, miten hänen argumentointinsa tulkittaisiin.

Kristillisen mystiikan teologian apologeettana hän avautui muihin uskontoihin päin ja pyrki näkemään niiden elementeissä vastaavuuksia kristilliseen uskoon. Samalla hän on edustanut ennen Vatikaanin toista konsiilia ja sen vanavedessä elänyttä, muiden uskontojen piirissä vaikuttanutta syvää kristillistä jesuiittahurskautta, jonka pyrkimyksenä on ollut nähdä Kristus maailmassa entistä vaikuttavampana ja läheisempänä. Johnston on liittänyt jesuiittatradition mukaisesti kontemplatiivisen elämän praksikseen.

Johnstonin tuotannon valossa voi päätellä, että se ei edusta pitkälle vietyä pyrkimystä sovittaa keskenään ristiriitaisia uskontojen välisiä kysymyksiä akateemisella tasolla ja siinä on nähtävissä taipumusta ohittaa kiperiä aiheita. Monitahoisten ja laajojen kokonaisuuksien esiinvyöryttäminen on ollut ansiokasta ja osoittanut yhteyksien hallintaa, mutta kyvyttömyys tarttua esille nostettuihin aiheisiin tarkoituksessa vielä loppuun lukijassa herätettyjä kysymyksiä, edustaa jossain määrin idealistista suhtautumistapaa.

Johnstonin ajattelussa on tapahtunut muutoksia, joita käsittelin tutkimuskysymysten rajoissa. Muutto Japaniin sekä Vatikaanin toisen konsiilin aiheuttama murros näkyivät siinä, että väitöskirjan jälkeen kaikki muutkin teokset käsittelivät tavalla tai toisella uskontojen kohtaamista. Halu painottaa mystisen sanoin kuvaamattomuuden ja kontemplatiivisuuden kautta välittyvän osuutta uskontojen välisessä keskustelussa on hallinnut hänen myöhempää tuotantoaan. Muista uskonnoista haetut ilmaisut ovat tulleet kristillisten ilmaisujen rinnalle, koska skolastinen ilmaisutapa on vaikuttanut riittämättömältä. Tutkimuksessa on nostettu esiin yksittäisiä kannanottoja teologisiin kysymyksiin, joissa on paikoin tapahtunut heilurimaista liikettä. Käsitys hankitun ja vuodatetun kontemplaation suhteesta on vaihdellut. Ajatus siitä, että kunkin uskontotradition uskomus vaikuttaa mystisen kokemuksen sisällön ei ole ollut heti valmis, vaan kypsä ajan myötä. Pyrkimys nähdä kristinuskon erityispiirre, Jumalan rakkaus, toisessa uskonnoissa sai väistyä kattavamman ajatuksen, BEING-IN-LOVE, tieltä.

Ei voida sanoa, että Johnston itse olisi ollut mystikko. Hän on kirjoittanut teoksensa rukouselämän tueksi ja paljolti ne voidaankin lukea normaalin hartauselämän syventämisen näkökulmasta. Tämä näkemys perustuu siihen, että paikoin kontemplatiivisiksi kuvatut tilat voitaisiin tulkita myös jesuiittaspiritualiteettiin kuuluvan henkien erottamisen säännön toteuttamisen tavaksi. Kun Johnston korosti varsin paljon mystisen elämän tärkeyttä, normaali arjen kristillisyyks on saanut vähemmän tilaa hänen teoksissaan.

Kysymykseen siitä, loiko Johnston omanlaistaan kristillistä mystiikkaa, voitaisiin sanoa, että hänelle mystiikka oli tie todellisuuden näkemiseen. Hän pyrki päivittämään klassista kristillistä mystiikan teologiaa vastaamaan nykyaikaa, ja toteuttaessaan sitä hän avasi kokeilevasti mystiikan ulottuvuutta toisiin uskontoihin päin, mitä klassisen kristillisen mystiikan edustajat eivät omana aikanaan nähneet tarpeelliseksi.

Johnstonin pyrkimys nostaa mysteeri uskonnon keskukseen on osa laajempaa käydyin uskontodialogin satoa, jossa uskoa koskevien oppikokonaisuuksien takaa löydetään uutta syvyyttä ja sisältöä olemassa oleviin traditioihin. Rukouksen ja meditaation kautta löytyvä yhteys toiseen uskontoon ohittaa varsin paikallaan pysyvät uskontojen sanoitetut keskenään ristiriitaiset oppisisällöt. Kun erilaiset katsomukset kohtaavat ihmisten eikä oppirakenteiden tasolla, ollaan eräässä mielessä varsin

pitkällä sillä tiellä, jota voidaan nähdä uskontojen myönteisenä panoksena nyky-maailmassa.

Tätä voitaisiinkin pitää Johnstonin kontribuutiona vallitsevaan laajempaan uskontoteologiseen keskusteluun. Hänen tapansa välttää pelkkään akateemis-analyytiseen tarkasteluun pohjautuvaa uskontojen välistä keskustelua ei toki ole suositeltavaa, mutta taustalla on näkemys akateemisen uskontokeskustelun näkymättömyydestä ja kenties myös vähäisemmästä kiinnostavuudesta suuremmalle yleisölle. Mikäli uskontojen välinen keskustelu jää niitä harjoittavien ja aiheesta kiinnostuneiden keskinäiseksi ajatusten vaihdoksi, ei olla tarpeeksi pitkällä uskontojen toisiaan ymmärtävän yhteiselon tiellä. Ansiokaskaan uskontoteologian tai uskontodialogin harjoittaminen vailla kosketusta laajempaan yleisöön jää puolitiehen. Sitä taustaa vasten hänen edustamansa ennakkoluuloton monitieteellisyys pyrkimys, ruohonjuuritason kontakti uskonnon harjoittajiin, henkilökohtainen kosketus aiheeseen ja kokonaisnäkemysten hakeminen ovat toki uskaliaita ja vaativia tavoitteita, mutta silti myös kannatettavia suuntia.

Johnstonin tapa tehdä teologiaa keskusteluyhteydessä toisten uskontojen kanssa mystiikan teologian kentässä voidaan pitää vakavasti otettavana sillanrakentamiskyrimyksenä uskontojen välille. Akateemisen uskontodialogin laajentaminen kokemuksen suuntaan ja pyrkimys sen avulla sanoittaa uudestaan totutut uskonlausumat, kehittää uskontojen välinen kieli ja tapa kommunikoida, ovat varmasti hyödyllisiä pyrkimyksiä. Tutkimukseni perusteella voin väittää, ettei Johnston edustanut uutta uskontoteologista teoriaa tai suuntaa. Hänen laajempi merkityksensä oli pikemminkin siinä, että hän loi mahdollisuuden ajatella Kristusta buddhalaisuudesta käsin ja päinvastoin. Tämä vastaa osin tutkimuksen alussa esitettyyn tavoitteeseen sijoittaa hänet uskontoteologisen keskustelun kenttään.

Nykyajassa uskontojen kohtaaminen on yhä arkipäiväisempää. Uskonnon on otettava huomioon ympäristönsä sekä muut uskonnot ja kulttuurit kyetäkseen luomaan uskottavaa teologiaa. Uskonnon on luotava nahkansa aika ajoin. Uskontodialogin käyminen edellyttää sitoutumista omaan uskontotraditioon, mitä Johnston edusti. Yhteistä kaikille uskonnoille on ihmisyyys, jonka läpi uskontoa eletään.

William Johnston on suomennettujen teostensa kautta ollut tunnettu nimi myös Suomessa varsinkin meditatiivista elämää ja spiritualiteettia korostavissa yhteyksissä. Hän on tuonut tietoisuuteen maailmalla jo vuosikymmeniä esillä olleita uskontovuoropuhelun teemoja. Suomessa lisääntynyt uskontovuoropuhelu ja siihen liittyvä tutkimus on nostanut päätään varsin lyhyen ajan verrattuna kansainväliseen keskusteluun.

Lisätutkimuksen tarve on käynyt selville tutkimusta tehdessäni. Uskontovuoropuhelun tarkoitus on lisätä ymmärrystä toisesta uskonnosta ja syventää omaa uskoa. Tämän tavoitteen saavuttamiseksi tulisi mielestäni jatkossa tutkia sitä, miten suomalaisen kristillisyyteen tulleet uudet uskonnollisiksi mielletyt tai ei sellaisiksi tunnistetut virikkeet niveltä osaksi kristillistä traditiota ja praksista. Tutkimuksen avulla tulisi tunnistaa se, milloin on kysymys kristilliseen uskontulkintaan kuulumattomasta aineksesta, niin sanotusta epäjatkuvuudesta kristillisen uskon kannalta, ja milloin taas kristinuskon ytimen entistä paremmasta ilmaisusta nykyai-kana.

6 Lähteet

Painamattomat lähteet

- KTT William Johnstonin kirje Raimo Kuismaselle. 22.10.1997. Tekijän hallussa, Lohja.
- MID Mysticism and Interreligious Dialogue. [Esitelmä]. – Newmaninstitutet, Stockholm, Folkets Hus. 31.8.2002. Äänite tekijän hallussa, Lohja.

Painetut lähteet

- NWA The Notion of Wisdom in Aristotle. – Tokyo: Sophia. Departmental Bulletin Paper. Jap. 15-Dec-1960, 431–442.
- FE Friendship and Eros On a Recent Book By C. S. Lewis. – Tokyo: Sophia. Departmental Bulletin Paper. Jap. 20-Dec-1962, 408–415.
- TPZ The Three Pillars of Zen: Teaching, Practice, and Enlightenment. by Philip Kapleau. Review by: William Johnston. – Monumenta Nipponica, vol. 21. No. 1/2. (1966), 214–216.
- LL W.H. Lewis (ed.): Lettres of C. S. Lewis. [Book Review]. – Tokyo: Sophia. Departmental Bulletin Paper. Jap. 30-Jun-1967, 182–185.
- MCU The Mysticism of the Cloud of Unknowing. Foreword by Thomas Merton. New York: Desclee. 1967.
- DZ Dialogue with Zen. – Concilium 9/5. 1969, 65–69.
- NMZ The Notion of Man in Zen. – Studia Missionalia. Man, culture and religion. Vol 19. Rome: Gregorian University Press. 1970, 87–100.
- SP The Still Point. Reflections on Zen and Christian Mysticism. New York: Fordham University Press. 1970.
- BCM Buddhists and Christians Meet – The Eastern Buddhist 3/1 Jun. 1970, 139–146.
- CD Concordant Discord: The Interdependence of Faiths. By Zaehner, Robert Charles. [Review]. – Theological Studies 33/2. 1972, 349–353.
- ZCP Zen and Christian Prayer. – The Japan Missionary Bulletin. 1973, 411–414.
- CDZ Christianity in Dialogue with Zen. – Sacred Tradition and Present Need. Ed. by Jacob Needleman & Dennis Lewis. New York: The Viking Press. 1975, 20–38.
- PLBN Pure Land Buddhism and Nembutsu. – Studia Missionalia vol. 25. Roma. Università Gregoriana Editrice. 1976, 43–64.
- MM The Mirror Mind: Spirituality and Transformation. San Francisco: Harper & Row. 1981. Myöhemmin teos julkaistiin nimikkeellä The Mirror Mind: Zen-Christian Dialogue. New York: Fordham University Press. [1990].
- UW Union in Worship. – A Zen-Christian Pilgrimage. The Fruits of Ten Annual Colloquia in Japan 1967–1976. The Zen-Christian Colloquium. 1981, 82.

- EGC The Experience of God in Christian Apophatic Mysticism. – God: The Contemporary Discussion. New York: Rose of Sharon PR. 1982, 363–373.
- RMT Renewal in Mystical Theology. – Religion and Culture. Essays in Honor of Bernard Lonergan, S.J. Ed. by Fallon, Timothy P. & Riley, Philip Boo. Albany: State University of New York Press. 1987, 31–41.
- AAN All and Nothing. St. John of the Cross and the Christian–Buddhist Dialogue. – The Eastern Buddhist. 21/2 Aut. 1988, 124–144.
- BL Being in Love. The Practice of Christian Prayer. London: HarperCollinsPublishers. 1989. [1988].
- CZ Christian Zen. New York: Harper & Row. 1990. [1971]. – Lord Teach us to Pray. London: Fount Paperbacks. 1990, 1–136.
- IEL The Inner Eye of Love. Mysticism and Religion. London: William Collins Sons & Co Ltd. [1978]. – Lord Teach Us to Pray. Christian Zen and The Inner Eye of Love. London: HarperCollinsPublishers. 1991, 137–360.
- LC Letters to Contemplatives. London: Fount Paperbacks. 1991. Kirja on ilmestynyt vuonna 2003 uuden esipuheen kera nimikkeellä Letters to Friends. Meditations in Daily Life. New York: Fordham University Press.
- SM Silent Music. The Science of Meditation. New York: Fordham University Press. 1993. [1974]. – The Mystical Way, with a new Foreword. London: HarperCollinsPublishers. 1993, 1–199.
- EJBC Endo and Johnston Talk of Buddhism and Christianity. [Interview]. – America 171/16. 1994, 18–20.
- NM The New Mysticism. –Department Bulletin Paper. Sophia University. 1994–12–26, 3–9.
- MT Mystical Theology – The Science of Love. London: HarperCollins Publishers. 1996. [1995].
- TCU The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. Edited and translated by William Johnston. Published with foreword by Huston Smith. London: Fount Paperbacks. 1997. [1973].
- IWJ Compass Interview with William Johnston S.J. – Compass. Sunday nights on ABCTV. <http://www.abc.net.au/compass/intervs/johnston.htm>. March 02. 1997. Viitattu 23.1.2017.
- WS Christian Mysticism Today. London: William Collins Sons & Co. Ltd. [1984]. Julkaistiin myöhemmin nimikkeillä The Wounded Stag ja The Wounded Stag. Christian Mysticism Today. New York: Fordham University Press. 1998. Tutkimuksessa käytetään viimeksimainittua laitosta, jossa on uusi esipuhe.
- XM Xavier the Mystic. – The Renaissance Bulletin. Departmental Bulletin Paper. 1999, 1-7.
- I Introduction. – Kadowaki, J. Kakichi'n, S.J., teoksessa Zen and the Bible. Maryknoll: Orbis Books. 2002, [1980], ix—x.
- AML "Arise, My Love...". Mysticism For a New Era. Maryknoll: Orbis Books. 2002. [2000.]
- PHL The Path from Hate to Love – The Tablet. 5.1.2002. <http://www.umilta.net/japanjulian.html>. Viitattu 27.10.2017.
- BCT Break the chains and pray together – The Tablet. 16.3.2002. http://www.the-tablet.co.uk/cgi-bin/archive_db.cgi?tablet-00613. Viitattu 7.2.2003.

- WR We need a revolution – The Tablet 1.6.2002. http://www.thetablet.co.uk/cgi-bin/archive_db.cgi?tablet-00634. Viitattu 7.2.2003.
- MJ Mystical Journey. An Autobiography. Maryknoll: Orbis Books. 2006.
- IMS In Mystic Silence: Where East and West can Meet – America, the National Catholic Weekly 19. 2007. http://americamagazine.org/content/article.cfm?article_id=10403. Viitattu 23.1.2017.
- CE Cosmic Energy. – <http://willtells.blogspot.fi/>. April 9. 2008. Viitattu 7.9.2013.
- CR Can the Religious Bring Peace? – Tokyo: Sophia. Departmental Bulletin Paper. 1-Jun-2009, 91–102. Japaninkielinen.

7 Kirjallisuus

- Abe, Masao
 1995 Buddhism and Interfaith Dialogue. Part one of a two-volume sequel to *Zen and Western Thought*. Ed. by Steven Heine. Honolulu: University of Hawai'i Press.
 1997 Zen and Comparative Studies. Part two of a Two-Volume Sequel to *Zen and Western Thought*. Ed. by Steven Heine. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Abe, Masao & Cobb, John & Long, Bruce
 1981 Buddhist-Christian Dialogue: Past, Present and Future. – Buddhist-Christian Studies Vol. 1, 13–29.
- Adams, Norman
 1972 Christian Zen. [Review.] – Journal of Ecumenical Studies 9/2 Spr, 386.
- Ahn, Juhn
 2003 Zen, Popular Conceptions of. – Encyclopedia of Buddhism. Vol. 2. Ed. Robert E. Buswell, Jr. New York: Macmillan Reference USA, 923–925.
- Aleaz, K. P.
 2008 Hinduism: We Are No Longer "Frogs in the Well". – Christian Approaches to Other Faiths. Ed. by Race, Alan & Hedges, Paul M. London: SMC Press, 212–233.
- Amstutz, Galen
 1997 Interpreting Amida. History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism. Albany: State University of New York Press.
- Annala, Pauli
 1984 Mystiikan mahdollisuus Augustinuksen ja Tuomas Akvinolaisen tietoteorioiden näkökulmasta. – Elevatis Oculis. Studia Mystica in Honorem Seppo A. Teinonen. Toim. Pauli Annala. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 42, 1–15.
 1993 Antiikin teologinen perintö. Kristillisen platonismin viisi vuosisataa. Helsinki: Yliopistopaino.
- Augustine, M. J.
 1984 The Mirror Mind: Spirituality and Transformation. [Review.] – The Eastern Buddhist 17/1, 159–160.
- Baier, Karl
 2005 Ultimate Reality in Buddhism and Christianity: A Christian Perspective. – Buddhism and Christianity in Dialogue. The Gerald Weisfeld Lectures 2004. Ed. by Perry Schmidt-Leukel. Norwich: SCM Press, 87–116.
- Balani, Laju M.
 2005 Thich Nhat Hanh on Buddhist-Christian Dialogue. Diss. Baylor University, Waco, Texas.
- Balthasar, Hans Urs von
 1976 The Theology of Henri de Lubac. An Overview. San Francisco: Ignatius Press.
- Barnes, Michael, S.J.
 2003 On Being Theological. A Christian Encounter with Buddhism. – In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis. Ed. by Kendall, Daniel & O'Collins, Gerald. Maryknoll: Orbis Books, 33–44.
 2007 Expanding Catholicity. – The Dialogue with Buddhism. New Blackfriars, vol. 88, 399–409.

- Barber, A. W.
2003 Pure Land Schools. – *Encyclopedia of Buddhism*. Vol 2. Ed. by Robert E. Buswell, Jr. New York: Macmillan Reference USA, 706–709.
- Baron, Craig A.
2007 *Mystical Journey. An Autobiography* by William Johnston. [Review] – *Theological Studies* 68/4, 966–967.
- Becker, Karl J. & Morali, Ilaria (ed.)
2010 *Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study. Faith Meets Faith Series*. Maryknoll: Orbis Books.
- Becker, Karl J.
2010 *Theology of the Christian Economy of Salvation. – Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study*. Ed. by Becker, Karl J. & Morali, Ilaria; Maurice Borrmans and Gavin D’Costa. *Faith Meets Faith Series*. Maryknoll: Orbis Books, 357–379.
- Beckman Patricia Z. & Hollywood, Amy M. (ed.)
2012 *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beum, Robert
1979 *The Inner Eye of Love*. [Review.] – *Christian Century* 96/14 Ap 18, 448.
- Bevans, Stephen B., SVD
2011 *Modes of Contextual Theology*. Revised and expanded edition. *Faith and Cultures Series*. Maryknoll: Orbis Books.
- Bloom, Alfred, (ed.)
2004 *Living in Amida’s Universal Vow. Essays in Shin Buddhism*. Bloomington: World Wisdom, Inc.
- Bragt, Jan van
1981 William Johnston, *The Inner Eye of Love*. [Review.] – *Japanese Journal of Religious Studies* 8/3–4 September-December, 283–285.
- Brassard, Francis
2010 *Buddhism and Christianity. I. A Synthetic Presentation of Buddhism. – Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study*. Ed. by Becker, Karl J. & Morali, Ilaria; with Maurice Borrmans and Gavin D’Costa. *Faith Meets Faith Series*. Maryknoll: Orbis Books, 438–443.
- Britto, Francis
2014–2016 *Keskustelu William Johnstonista. – Yksityinen sähköpostikirjeenvaihto Raimo Kuismaselle. Tekijän hallussa, Lohja*.
- Buri, Fritz & Oliver, Harold H.
1992 *The True Self in the Buddhist Philosophy of the Kyoto School*. Transl. by Oliver, Harold H. – *Buddhist-Christian Studies*, Vol 12, 83–102.
- Burrell, David C.S.C. & Moulin, Isabelle
2009 *Albert, Aquinas, and Dionysius. – Re-thinking Dionysius the Areopagite*. Ed. by Sarah Coakley and Charles M. Stang. Chichester: Wiley-Blackwell, 103–119.
- Carabine, Deirdre
1995 *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Louvain theological & pastoral monographs 19. Louvain: Peeters Press.
- Caruana, Louis
2008 *The Jesuits and the Quiet Side of the Scientific Revolution. – The Cambridge Companion to The Jesuits*. Ed. by Thomas Worcester. New York: Cambridge University Press, 243–260.
- Chapple, Christopher
1990 *The Unseen Seer and the Field: Consciousness in Sāṃkhya and Yoga. – The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*. Ed. by Forman, Robert K. C. New York: Oxford University Press, 53–70.

- Cheetham, David
 2008 Inklusivism: Honouring Faithfulness and Openness – Christian Approaches to Other Faiths. Ed. by Race, Alan & Hedges, Paul M. London: SMC Press, 63–84.
- Chignell, Andrew & Pereboom, Derk
 2017 Natural Theology and Natural Religion. – Stanford Encyclopedia of Philosophy. Ed. by Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/natural-theology/>. Viitattu 23.2.2018.
- Ching, Julia
 1984 Paradigms of the Self in Buddhism and Christianity. – Buddhist-Christian Studies, Vol 4, 31–50.
- Clarke, J. J.
 1997 Oriental Enlightenment. The Encounter Between Asian and Western Thought. London: Routledge.
- Clasper, Paul
 1984 Christian Faith, Asian Wisdom Traditions, and the Newly Emerging Paradigm Shift. – Inter-Religio 6, 48–59.
- Cobb, John B., Jr. & Ives, Christopher (ed.)
 1990 The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation. Eugene: Wipf & Stock Publishers.
- Cohen, Charles L., Knitter, Paul F., Rosenhagen, Ulrich, (ed.)
 2017 The Future of Interreligious Dialogue: A Multireligious Conversation on Nostra Aetate. Maryknoll: Orbis Books.
- Congregatio pro Doctrina Fidei
 2000 Declaratio Dominus Iesus de Iesu Christi atque Ecclesiae unitate et universalita salvifica.
- Conn, Joann Wolski
 2007 Mystical Journey: An Autobiography. – Horizons, 34/2, 390–392.
- Corless, Roger & Knitter, Paul F. (ed.)
 1990 Buddhist Emptiness and Christian Trinity. Essays and Explorations. Mahwah: Paulist Press.
- Cornille, Catherine. (ed.)
 2010 Many Mansions?: Multiple Religious Belonging and Christian Identity. Eugene: Wipf & Stock Publishers.
- Cornille, Catherine
 2013 Conditions for Inter-Religious Dialogue. – The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue. Ed. by Catherine Cornille. Chichester, England: Wiley-Blackwell cop, 20–33.
- Cousins, Ewert H.
 1992 Christ of the 21st century. Rockport: Element, Inc.
- Craft, Carolyn M.
 1978 The Inner Eye of Love. [Review.] – Library Journal. 10/1/78. Vol. 103/17, 1993.
- Crowe, Frederick E.
 2005 Lonergan, Bernard. – Encyclopedia of Religion. 2nd ed. Vol. 8. Ed. by Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference USA, 5510-5511.
- Current Dialogue
 2011 Christian Self Understanding in the Context of Buddhism. – Current Dialogue 51. December 2011. <http://www.oikoumene.org/en/what-we-do/current-dialogue-magazine/dialogue-51>. Viitattu 5.7.2016.
- Davis, Bret W.
 2017 The Kyoto School. – Stanford Encyclopedia of Philosophy. Ed. by Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/kyoto-school/>. Viitattu 13.7.2017.
- D’Costa, Gavin
 2000 The Meeting of Religions and the Trinity. Faith Meets Faith Series. Maryknoll: Orbis Books.

- D'Costa, Gavin, (ed.)
 2010 Pluralist Arguments. Prominent Tendencies and Methods. – Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study. Ed. by Becker, Karl J. & Morali, Ilaria; with the Collaboration of Maurice Borrmans and Gavin D'Costa. Faith Meets Faith Series. Maryknoll: Orbis Books, 329–344.
- 2011 The Catholic Church and the World Religions. A Theological and Phenomenological Account. London: T&T Clark International.
- Dobie, Robert J.
 2010 Logos & Revelation: Ibn 'Arabi, Meister Eckhart, and Mystical Hermeneutics. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.
- Dorgan, Margaret
 1983 The Mirror Mind. [Review]. – Cross Currents 33/1, 82.
- Dubré, Louis
 2005 Mysticism [First Edition]. – Encyclopedia of Religion. 2nd ed. Vol. 9. Ed. by Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference USA, 6341–6355.
- Duclow, Donald F.
 2005 Dionysius the Areopagite. – Encyclopedia of Religion. 2nd ed. Vol. 4. Ed. by Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference USA, 2355–2356.
- Dulles, Avery
 1991 Jesuits and Theology: Yesterday and Today. – Theological Studies 52, 524–538.
 2010 Faith and Belief. – Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study. Ed. by Becker, Karl J. & Morali, Ilaria; with Maurice Borrmans and Gavin D'Costa. Faith Meets Faith Series. Maryknoll: Orbis Books, 303–314.
- Dumoulin, Heinrich
 1974 Christianity Meets Buddhism. Transl. by John C. Maraldo. Religious Encounter. LaSalle: Open Court Publishing Company.
 1984 The Person in Buddhism: Religious and Artistic Aspects. – Japanese Journal of Religious Studies 11/2–3, 143–167.
 2005 Zen Buddhism: A History. Volume 2: Japan. Transl. by James W. Heisig and Paul Knitter with an Introduction by Victor Sögen Hori. Bloomington: World Wisdom.
- Dupuis, Jacques, S.J.
 1994 Who Do You Say I Am? Introduction to Christology. Maryknoll: Orbis Books.
 1997 Toward a Christian Theology of Religious Pluralism. Maryknoll: Orbis Books.
- Egan, Harvey D., S.J.
 1978 Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism. – Theological Studies, Vol. 39/3, 399–426.
- Enomiya-Lassalle, Hugo, S.J.
 1972 The Still Point. Reflections on Zen and Christian Mysticism by William Johnston; Christian Zen by William Johnston. [Review]. – <http://www.jstor.org/stable/238372>. Monumenta Nipponica, Vol. 27/2 Summer, 230–232.
- Feldmeier, Peter
 2006 Christianity Looks East. Comparing the Spiritualities of John of the Cross and Buddhaghosa. New York: Paulist Press.
- Feuerstein, Georg
 2005 Samādhi. – The Encyclopedia of Religion. 2nd ed. Vol. 12. Ed. by Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference USA, 8066–8067.
- Fittipaldi, Silvio E.
 1982 The Mirror Mind: Spirituality and Transformation. [Review]. – Horizons 9/1, 184–189.
- Fleming, Kenneth
 2002 Asian Christian Theologians in Dialogue with Buddhism. Oxford: Peter Lang.
- Ford, David F.
 2007 Christian Wisdom. Desiring God and Learning in Love. Cambridge: Cambridge University Press.

- Forman, Robert K. C.
 1999 *Mysticism, Mind, Consciousness*. Albany: State University of New York Press.
- Forman, Robert K. C. (ed.)
 1990 *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- 1998 *The Innate Capacity. Mysticism, Psychology and Philosophy*. New York: Oxford University Press
- Fredericks, James L.
 2004 *Buddhists and Christians. Through Comparative Theology to Solidarity*. Maryknoll: Orbis Books.
- 2011 *The Finnish Luther: Reflections from a Buddhist Perspective*. – *Dialog*. 50/3, 231–241.
- Frohlich, Mary
 2001 "Arise, My Love...": Mysticism for a New Era. [Review]. – *Horizons* 28/2 Fall, 347–348.
- Geels, Antoon & Wikström, Owe
 2012 *Den religiösa människan. En introduction till religionspsykologin*. Tredje omarbetade utgåvan. (2012). Stockholm: Natur & Kultur.
- Gellman, Jerome
 2017 *Mysticism*. – *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2017 Edition. Ed. by Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/mysticism/>. Viitattu 4.5.2017.
- Gethin, Rupert
 1998 *The foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
- Getz, Daniel A.
 2003 *Pure Land Buddhism*. – *Encyclopedia of Buddhism*. Vol 2. Ed. by Robert E. Buswell, Jr. New York: Macmillan Reference USA, 698-703.
- Gimello, Robert M.
 2003 *Satori (Awakening)*. – *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. 2. Ed. by Robert E. Buswell, Jr. New York: Macmillan Reference USA, 754.
- Gishin, Tokiwa & Ives, Christopher (ed.)
 2002 *Critical sermons of the Zen tradition: Hisamatsus's talks on Linji*. Translated and edited by Christopher Ives and Tokiwa Gishin. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Gómez, Luis O.
 2003 *Meditation*. – *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. 2. Ed. by Robert E. Buswell, Jr. New York: Macmillan Reference USA, 520–530.
- Gothóni, Rene & Māhapañña (Mikael Niinimäki), (toim.)
 1987 *Buddhalaista viisautta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Gothóni, Rene & Māhapañña (Mikael Niinimäki)
 1990 *Buddhalainen sanasto ja symboliikka*. Helsinki: Gaudeamus.
- Grant, Sara RSCJ
 1991 *Towards An Alternative Theology. Confessions of a Non-dualist Christian. The Tape Lectures*. Bangalore: Asian Trading Corporation.
- Grayston, Donald
 1985 *Christian Mysticism Today*. [Review]. – *Horizons* 12/2, 415–416.
- Gregory, Peter N.
 2001 *Describing the Elephant: Buddhism in America*. – *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 11/2. Berkeley: University of California Press, 233–263.
- Griffith, Paul J.
 1990 *Pure Consciousness and Indian Buddhism*. – *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*. Ed. by Robert K. C. Forman. New York: Oxford University Press, 71-97.
- Grumett, David
 2008 *De Lubac, Christ and the Buddha*. – *New Blackfriars* 89/1020, 217–230.

- Grumett, David & Plant, Thomas
 2012 De Lubac, Pure Land Buddhism, and Roman Catholicism. – *The Journal of Religion* 92/1, 58–83.
- Guibert, Joseph de, S.J.
 1964 *The Jesuits. Their Spiritual Doctrine and Practice. A Historical Study.* Transl. by Young, William J., S.J. Chicago: The Institute of Jesuit Sources. Loyola University Press.
- Habito, Ruben L. F. & O'Hanlon, Daniel J., S.J. & Axel, Larry E. et al.
 1988 Buddhist-Christian Dialogue Events – *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 8, 171–185. Myös <http://www.jstor.org/stable/1390120>. Viitattu 31.1.2017.
- Habito, Ruben L. F.
 2003 Buddhist? Christian? Both? Neither? – *Buddhist-Christian Studies*. Vol 23, 51–53.
- 2013 *Zen and the Spiritual Exercises. Paths of Awakening and Transformation.* Maryknoll: Orbis Books.
- Hardy, Friedhelm E.
 2005 Kṛṣṇaism. – *Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. Vol. 8. Ed. by Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference USA, 5251–5255.
- Hardy, Rickhard P.
 2002 'Arise, My Love...': Mysticism for a New Era. [Review.] – *The Heythrop Journal* 43, Issue 3, 378–380.
- Harris, Elisabeth
 2008 Buddhism: Two Essential Movements of the Human Spirit? – *Christian Approaches to Other Faiths*. Eds. Race, Alan & Hedges, Paul M. London: SMC Press, 234–254.
- Hastings, Arthur C.
 1977 Silent Music: the Science of Meditation. [Review.] – *Journal of the American Academy of Religion* 45/1, 108.
- Hautala, Jukka
 2008 Teologian ja ilmoituksen suhde Bernard Lonerganin ajattelussa. Dogmatiikan lisensiaattitutkimus. Helsingin yliopiston kirjasto.
- Hedges, Paul M.
 2008 A Reflection on Typologies: Negotiating a Fast-Moving Discussion – *Christian Approaches to Other Faiths*. Edited by Race, Alan & Hedges, Paul M. London: SMC Press, 17–33.
- 2010 *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions. Controversies in Contextual Theology Series.* London: SCM Press.
- Heine, Steven
 2005 Zen. – *Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. Vol. 14. Ed. by Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference USA, 9943–9951.
- Heisig, James W.
 1983 Facing Religious Pluralism in Asia – *Inter-Religio* 4, Fall, 34–65. <<https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/3334>>. Viitattu 15.3.2016.
- 1986 Śūnyatā and Kenōsis. – *Academia* 43 (1986). 1–29. Myös: https://nirc.nanzan-u.ac.jp/en/files/2012/12/JWH-Sunyata_and_Kenosis.pdf. Viitattu 30.1.2017.
- 1990 The Religious Philosophy of the Kyoto School. An Overview. – *Japanese Journal of Religious Studies* 1990 17/1. Myös: <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2417>. Viitattu 30.1.2017.
- 1997 The Quest of the True Self: Jung's Rediscovery of a Modern Invention. – *The Journal of Religion* 77/2, 252–267.
- 1999 Jung, Christianity and Buddhism. – *Nanzan Bulletin* vol 23, 74–104.
- 2001 *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School.* Honolulu: University of Hawai'i Press.
- 2017 The End of the Christian-Buddhist Dialogue. – *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion & Culture* Nr. 41, 8–20.

- Hiltunen, Pekka Y. (toim.)
 2003 Teologia uskontojen maailmassa. [Tampere]: Kirkon tutkimuskeskus.
- Hinsdale, Mary Ann
 2008 Jesuit Theological Discourse since Vatican II. – The Cambridge Companion to the Jesuits. Ed. by Thomas Worcester. Cambridge: Cambridge University Press, 298–318.
- Hirota, Dennis, (ed.)
 2000 Toward a Contemporary Understanding of Pure Land Buddhism. Creating a Shin Buddhist Theology in a Religiously Plural World. Albany: State University of New York Press.
- Hof, Hans
 2000 Bli mer människa. Uppsala: Benedictum bokförlag.
- Howells, Edward
 2002 John of the Cross and Teresa of Avila. Mystical Knowing and Selfhood. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Husgafvel, Ville & Härkönen, Mitra
 2017 Buddhalaisuus Suomessa. – Monien uskontojen ja katsomusten Suomi. Toim. Ruth Illman, Kimmo Ketola, Riitta Latvio & Jussi Sohlberg. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 48. Kuopio: Kirkon tutkimuskeskus, 170–181.
- Häyrynen, Seppo & Rissanen, Paavo
 1990 Elävä hiljaisuus. Helsinki: Kirjapaja
- Idel, Moshe & McGinn, Bernard, (ed.)
 1999 Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam. An Ecumenical Dialogue. New York: Continuum.
- Ikkyū
 1973 Ikkyū's Skeletons. – The Buddha Eye. An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries. Ed. by Frederick Franck. Bloomington: World Wisdom. 2004, 69–79.
- Ingram, Paul O.
 2013 Christian-Buddhist Dialogue. – The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue. Ed. by Catherine Cornille. Chichester: Wiley-Blackwell cop, 376–393.
- Ives, Christoper, (ed.)
 1995 Divine Emptiness and Historical Fullness. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe. Valley Forge: Trinity Press International.
- Jackson, Carl T.
 2010 D. T. Suzuki, "Suzuki Zen," and the American Reception of Zen Buddhism. – American Buddhism As a Way of Life. Ed. by Storhoff, Gary & Whalen-Bridge, John. Albany: State University of New York Press, 39–56.
- Jackson, Roger R.
 2003 Prajñā (Wisdom). – Encyclopedia of Buddhism. Vol. 2. Ed. by Robert E. Buswell, Jr. New York: Macmillan Reference USA, 664–666.
- James, William
 1902 The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. Auckland, New Zealand: The Floating Press.
- Johansen, Thomas Kjeller
 2012 The Powers of Aristotle's Soul. Oxford: Oxford University Press.
- Johansson, Lars
 1999 Mystical Knowledge, New Age, and Missiology. – To Stake a Claim. Mission and the Western Crisis of Knowledge. Ed. by J. Andrew Kirk & Kevin J. Vanhoozer. Maryknoll: Orbis Books, 172–204.
- John Paul II
 1994 Crossing the Threshold of Hope. <http://www.hismercy.ca/content/ebooks/Pope.John.Paul.II-Crossing%20the%20Threshold%20of%20Hope.pdf>. Viitattu 15.9.2009.

- Jorgensen, John
 2004 Chan School. – *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. 1. Ed. by Robert E. Bushwell, Jr. New York: Macmillan Reference USA, 130–137.
- Jukko, Risto
 2012 Karl Rahnerin anonyymit kristityt ja ekumeeniset teesit. – *TA* 5/2012, 482–490.
- Kadowaki, J. Kakichi, S.J.
 1976 Introducing Zazen into Christian Spirituality. – *The Eastern Buddhist* 9/1 May 1976, 106–122.
- 2002 Zen and the Bible. First published in Japanese 1977. Transl. by Joan Rieck. Maryknoll: Orbis Books. [1980].
- Kalupahana, David J.
 2005 Pratītya-Samutpāda. – *The Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. Vol 11. Ed. by Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference USA, 7363–7366.
- Katolisen kirkon katekismus
 1997 Catechismus Ecclesiae Catholicae. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano. Suomalainen teksti 2005. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.
- Katz, Steven T.
 1978 *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press.
- Kavunkal, Jacob
 2008 The Mystery of God in and through Hinduism – *Christian Theology in Asia*. Ed. by Sebastian C. H. Kim. Cambridge: Cambridge University Press, 22–40.
- Keel, Hee-Sung
 1996 Jesus the Bodhisattva: Christology from a Buddhist Perspective. – *Buddhist-Christian Studies*. Vol 16, 169–185.
- 2004 Meister Eckhart's Asian Christianity. *Mysticism as a Bridge between Christianity and Zen Buddhism*. – *Studies in Interreligious Dialogue* 14 January 1, 75–94.
- 2007 Meister Eckhart. An Asian Perspective. *Louvain Theological & Pastoral Monographs* 36. Grand Rapids: W. B. Eerdmans.
- Keenan, John P.
 1993 Mahāyāna Theology: A Dialogue with Critics. – *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 13, 15–44.
- Keiji, Nishitani
 1966 The Awakening of Self in Buddhism. – Transl. by Bandō Shōjun. *The Eastern Buddhist* 1/2, 1–11.
- Kendall, John James
 1983 Through words and silence: A comparative study of William Johnston and Thomas Merton, Roman Catholics in dialogue with Zen. M.A. thesis. University of British Columbia. Ottawa.
- Kerr, Fergus
 2002 After Aquinas. *Versions of Thomism*. Malden: Blackwell Publishing Ltd.
- Kimmel, Monica
 2008 Interpreting Mysticism. An Evaluation of Steven T. Katz's Argument Against a Common Core in Mysticism and Mystical Experience. *Skrifter utgivna vid Institutionen för religionsvetenskap, teologi och klassiska spark* Diss. Göteborgs Universitet. Nr 32.
- King, Richard
 1999a *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and "the Mystic East"*. London: Routledge.
- 1999b *Indian Philosophy. An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Washington D.C.: Georgetown University Press.
- King, Sallie
 1988 Two epistemological models for the interpretation of mysticism. – *Journal of the American Academy of Religion* 56/2. Oxford University Press, 257–279.
- King, Ursula
 1981 *Towards a New Mysticism. Teilhard de Chardin and Eastern Religions*. New York: The Seabury Press.

- 2005 Teilhard de Chardin, Pierre. – *Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. Vol 13. Ed. by Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference USA. 9032–9035.
- King, Winston L.
- 1979 The Inner Eye of Love. [Review.] – *The Eastern Buddhist* 12/1, 1979, 150–153.
- 1982 Buddhist-Christian Dialogue Reconsidered. – *Buddhist-Christian Studies*, Vol 2. University of Hawai'i Press, 5–11.
- Klemola, Timo
- 2013 Mindfulness – tietoisuuden harjoittamisen taito. Jyväskylä: Docendo Oy.
- Knitter, Paul F.
- 1985 No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions. London: SCM Press Ltd.
- 2008 Buddhist and Christian Attitudes Toward Other Religions: A Comparison. – *Buddhist Attitudes to Other Religions*. Ed. by Perry Schmidt-Leukel. St. Ottilien: EOS Editions, 85–112.
- 2012 A "Hypostatic Union" of Two Practices but One Person? – *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 32. University of Hawai'i Press, 19–26.
- Komulainen, Jyri
- 2005 An Emerging Cosmotheandric Religion? Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions. Leiden: Brill.
- 2006 Guru Jeesus. Tutkielmia hindulaisuudesta ja kristinuskosta. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- 2007 Mikä yhdistää ja erottaa uskontoja? Uskonnot teologisen mielenkiinnon kohteena. – *Tieteessä tapahtuu* 3, 19–25.
- Kopf, Gereon
- 2001 Beyond personal identity: Dōgen, Nishida, and a Phenomenology of No-self. Richmond, Surrey: Curzon.
- Kourie, Celia & Kurian, Alex
- 1995 Letters to Contemplatives. [Review]. – *Religion & Theology* 2/2, 221–222.
- 2011 Abhishiktananda: A Christian advaitin. *Hervormde theologiese Studies*. Vol 67/3, 1–8.
- Kärkkäinen, Veli-Matti
- 2003 An Introduction to the Theology of Religions: Biblical, Historical and Contemporary Perspectives. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Lai, Whalen & von Brück, Michael
- 2001 Christianity and Buddhism. A Multicultural History of Their Dialogue. Faith Meets Faith Series. Transl. by Phyllis Jestice. Maryknoll: Orbis Books. [1997].
- Lai Pan-chiu
- 2004 A Mahāyāna Reading of Chalcedon Christology: A Chinese Response to John Keenan. – *Buddhist-Christian Studies*, Vol 24. University of Hawai'i Press, 209–228.
- Lande, Aasulv
- 2002 Interreligious Fellowship: A Kind of Pilgrimage? – Christian Perceptions Of Buddha. Proceedings of the European Network of Buddhist-Christian Studies' conference held in Lund, May 2001. *Svensk Missiöstidskrift*. 90/1, 5–16.
- Lee, Archie C. C.
- 2008 Cross-textual Hermeneutics and Identity in Multi-scriptural Asia – Christian Theology in Asia. Ed. by Kim, Sebastian C. H. Cambridge: Cambridge University Press, 179–204.
- Lefebure, Leo D.
- 1993 The Buddha and the Christ: Explorations in Buddhist and Christian Dialogue. Maryknoll: Orbis Books.
- 1996 Divergence, convergence: Buddhist-Christian Encounters. – *The Christian Century*. 113/29, 964–973.
- Legget, Trevor
- 1987 Zen and the ways. Rutland: Charles E. Tuttle Company, Inc. [1978].

- Le Roy Finch, Henry
 2005 Epistemology. – Encyclopedia of Religion. 2nd ed. Vol. 4. Ed. by Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference USA, 2818–2820.
- Lehmijoki-Gardner, Maiju
 2007 Kristillinen mystiikka. Läntinen perinne antiikista uudelle ajalle. Helsinki: Kirjapaja.
- Linden, Ian
 2009 Global Catholicism. Diversity and Change since Vatican II. London: Hurst & Company.
- Lonergan, Bernhard J. F.
 1972 Method in Theology. 2nd ed. (1975). London: Darton, Longman & Todd.
- Losinger, Anton
 2000 The Anthropological Turn: The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner. First edition. Transl. by Daniel O. Dahlstrom. New York: Fordham University Press.
- Louth, Andrew
 2009 The origins of the Christian mystical tradition. From Plato to Denys. 2nd edition. Oxford: Oxford University Press.
- Loyola, Ignacio de
 2007 Ejercicios espirituales. Barcelona: Linkgua ediciones S.L.
- Lubac, Henri de, S.J.
 1954 Aspects of Buddhism. Transl. by George Lamb. New York: Sheed and Ward.
 1965 Le mystère du surnaturel. Paris: F. Aubier, Editions Montaigne.
- Luévano, Andrés Rafael
 2009 Catholic Discernment with a View of Buddhist Internal Clarity. – Buddhist-Christian Studies 29, 39–51.
- Luhmer, Klaus
 1991 In Memoriam: Father Hugo Makibi Enomiya-Lassalle (1898–1990). – Buddhist-Christian Studies. Vol. 11. University of Hawai'i Press, 303–304.
- Lønning, Per
 2002 Is Christ a Christian? On *Inter-Religious Dialogue* and *Intra-Religious Horizon*. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie. Band 100. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Maloney III, Michael J.
 2009 Wolfhart Pannenberg's Use of the Concept of the True Infinite: A Critical Inquiry. Diss. Fordham University, Faculty of Theology. New York.
- Mannermaa, Tuomo
 1970 Lumen fidei et obiectum fidei adventicum: Uskontiedon spontaanisuus ja reseptiivisyys Karl Rahnerin varhaisessa ajattelussa. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja XIX. Diss. Helsinki.
 1971 Karl Rahnerin varhainen filosofinen antropologia. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja XXI. Helsinki.
- Marenbon, John
 1983 Early Medieval Philosophy (480–1150). An Introduction. Revised edition. London: Routledge.
 1987 Later Medieval Philosophy (1150–1350). An Introduction. London: Routledge & Kegan Paul.
- Maritain, Jacques
 1951 On Knowledge through Connaturality. – The Review of Metaphysics, Vol. 4. Philosophy Education Society Inc, 473–481. Myös: <http://www.jstor.org/stable/20123233>. Viitattu 8.7.2010.
 1995 Degrees of Knowledge. Translated from the fourth French edition under the supervision by Gerald B. Phelan. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Marshall, Paul
 2005 Mystical Encounters with the Natural World. Experiences and Explanations. Oxford: Oxford University Press.

- Martin, James, S.J.
 2012 The Jesuit Guide to (Almost) Everything. A Spirituality for Real Life. New York: HarperCollins.
- McDaniel, Jay
 2003 Double Religious Belonging: A Process Approach. – Buddhist-Christian Studies, Vol 23. University of Hawai'i Press, 67–76.
- McDermott, Gerald R. & Netland, Harold A.
 2014 A Trinitarian Theology of Religions: An Evangelical Proposal.
- McGinn, Bernard
 1991 The Foundations of Mysticism. Vol I of The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. New York: Crossroads.
 2001 The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man From Whom God Hid Nothing. New York: The Crossroad Publishing Company.
 2008 Mystical Consciousness: A Modest Proposal. – Spiritus: A Journal of Christian Spirituality. Vol. 8, 44–63.
- McGinnis, Jon
 2015 Arabic and Islamic Natural Philosophy and Natural Science. – The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Ed. by Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/arabic-islamic-natural/>. Viitattu 9.10.2016
- McMahan, David L.
 2002 Repackaging Zen for the West. – Westward Dharma. Buddhism beyond Asia. Ed. by Prebish, Charles S. & Baumann, Martin. Berkeley: University of California Press, 218–229.
- McMahan, David L., (ed.)
 2012 Buddhism in the Modern World. London: Routledge.
- Michio, Araki
 2005 Schools of Buddhism: Japanese Buddhism. – The Encyclopedia of Religion. 2nd ed. Vol 2. Ed. by Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference USA, 1241–1246.
- Milbank, John
 1990 The End of Dialogue. – Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions. Ed. by Gavin D'Costa. Maryknoll: Orbis Books, 174–191.
- Miller, James
 2005 Ecology and Religion: Ecology and Daoism. – The Encyclopedia of Religion. 2nd ed. Vol. 4. Ed. by Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference USA, 2635–2638.
- Milward, Peter
 2011 Mystical Journey: An Autobiography, by William Johnston. [Review]. – Heythrop Journal, 52/5, 907–908.
- Mitchell, Donald W.
 1991 Spirituality and Emptiness. The Dynamics of Spiritual Life in Buddhism and Christianity. New York: Paulist Press.
- Mitchell, Donald W. (ed.)
 1998 Masao Abe a Zen Life of Dialogue. Boston: Charles E. Tuttle Co., Inc.
- Miyahira, Nozomu
 2008 Christian Theology under Feudalism, Nationalism and Democracy in Japan. – Christian Theology in Asia. Ed. by Kim, Sebastian C. H. Cambridge: Cambridge University Press, 109–128.
- Modras, Ronald
 1995 The Spiritual Humanism of the Jesuits. – America 172/3, 10–32.
- Moffitt, J.
 1972 Christian Zen. [Review.] – Theological Studies 33/1, 164–166.
- Mommaers, Paul & Bragt, Jan van
 1995 Mysticism Buddhist and Christian. Encounters with Jan van Ruusbroec. New York: Crossroads.

- Moore, Peter
 2005 Mysticism [Further Considerations]. – *Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. Vol. 9. Ed. by Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference USA, 6355–6359.
- Nagatomo, Shigenori
 2017 Japanese Zen Buddhist Philosophy. – *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2017 Edition. Ed. by Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/japanese-zen/>. Viitattu 8.10.2017.
- Nakamura, Hajime
 1985 Ch'an and Mysticism in Later Times. – *Japanese Journal of Religious Studies* 12/4, 299–317.
- Nambara, Minoru
 2005 Ultimate Reality in Buddhism and Christianity: A Buddhist Perspective. – *Buddhism and Christianity in Dialogue. The Gerald Weisfeld Lectures 2004*. Ed. by Perry Schmidt-Leukel. Norwich: SCM Press, 117–137.
- Nelson, Lance E.
 1993 Letters to Contemplatives. [Review.] – *Journal of Ecumenical Studies* 30/1, 129–130.
- Nelstrop, Louise & Magill, Kevin J. & Onishi, Bradley B.
 2009 Christian Mysticism: An Introduction to Contemporary Theoretical Approaches. Farnham: Ashgate Publishing Limited.
- New Catholic Encyclopedia
 2003 Foundational theology. – <http://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/foundational-theology>. Haettu 20.10.2016.
- Näreaho, Leo
 2002 Rebirth and Personal Identity. A Philosophical Study on Indian Themes. Diss. Helsinki: Luther-Agricola-Society.
 2004 Mieli, aivot ja filosofia. Näkökulmia tietoisuuden ongelmaan. Helsinki: Yliopistopaino.
 2010 Tiede, uskonto ja tietoisuus. Filosofista rajankäyntiä. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Obayashi, Hiroshi
 1982 The Mirror Mind: Spirituality and Transformation. [Review.] – *Theology Today* 39/2, 206–209.
- O'Hanlon, Daniel J., S.J.
 1978 Zen and the Spiritual Exercises: A Dialogue between Faiths. – *Theological Studies* 39/4, 737–768.
- O'Hanlon, Daniel J. & Axel, Larry E. & Mitchell, Donald W., & alii.
 1988 Buddhist-Christian Dialogue Events. – *Buddhist-Christian Studies* 8, 171–185.
- O'Leary, Joseph
 2000 Contemplation et Dialogue: Quelques Exemples de Dialogue Entre Spiritualités Après le Concile Vatican II by Katrin Amell. [Review] – *Buddhist-Christian Studies* 20, 315–318.
 2015 Conventional and Ultimate Truth. A Key for Fundamental Theology. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
 2017 Buddhist Nonduality, Paschal Paradox: A Christian Commentary on The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa). Christian Commentaries on Non-Christian Sacred Texts. Peeters Publishers. Teos saatu kirjoittajalta.
- Otto, Rudolf
 1987 Mysticism East and West. A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism. Translation of: West-östliche Mystik. Wheaton, IL: Theosophical Publishing House.
- Palencia-Roth, Michael
 2006 Universalism and transversalism: dialogue and dialogics in a global perspective. – *Cultural Diversity and Transversal Values: East–West Dialogue on Spiritual and Secular Dynamics*. Paris: Unesco, 38–49. Myös <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001483/148396e.pdf>. Viitattu 31.1.2017.

Pannenberg, Wolfhart

1994 Systematic Theology, Vol. 2. Transl. by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

1995 God's Love and the Kenosis of the Son: A Response to Masao Abe. – Divine Emptiness and Historical Fullness. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe. Ed. by Christopher Ives. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 244–250.

Park, Jaechan Anselmo, OSB

2015 A Christian Contemplative Approach to the Ten Ox-Herding Pictures of Zen Buddhism: Interreligious Dialogue as Mutual Self-mediation. – Paper presented at a Buddhist-Catholic dialogue sponsored by the North American Commission for Monastic Interreligious Dialogue. Gethsemani Abbey in Kentucky. May, 28–31. http://www.dimmid.org/index.asp?Type=B_BASIC&SEC=%7B509036A5-BE65-4520-A094-DB779FD5C447%7D. Viitattu 7.11.2017.

Pépin, Jean

2005 Logos. – Encyclopedia of Religion. 2nd ed. Vol. 8. Ed. by Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference USA, 5500–5506.

Phan, Peter C.

2004 Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue. Third Printing 2008. Maryknoll: Orbis Books.

Pieris, Aloysius, S. J.

1988 An Asian Theology of Liberation. Maryknoll: Orbis Books.

1990 Love Meets Wisdom: a Christian experience of Buddhism. Maryknoll: Orbis Books.

Polhaus, Gaile M.

1980 The Inner Eye of Love. [Review.] – Journal of Ecumenical Studies 17/1 Wint, 172.

Porcu, Elisabetta

2008 Pure Land Buddhism in Modern Japanese Culture. Leiden: Brill.

Prebish, Charles S. & Baumann, Martin, (ed.)

2002 Westward Dharma. Buddhism beyond Asia. Berkeley: University of California Press.

Preckler, Fernando Guillen, SCH.P

2008. Mystical Journey. An Autobiography. [Review.] – Philippiniana Sacra XLIII/128, 462–463.

Price, James

1987 Typologies and the Cross-Cultural Analysis of Mysticism: A Critique. – Religion and Culture: Essays in Honor of Bernard Lonergan, S.J. Ed. by Fallon, Timothy P., S.J. & Riley, Philip Boo. Albany: State University of New York Press, 181–190.

Raatikainen, Panu, (toim.)

1997 Ajattelu, kieli, merkitys. Analyyttisen filosofian avainkirjoituksia. Helsinki: Gaudeamus.

Race, Alan & Hedges, Paul M. (ed.)

2008 Christian Approaches to Other Faiths. London: SMC Press.

Race, Alan

2008a Theology of Religions in Change: Factors in the Shape of a Debate. – Christian Approaches to Other Faiths. Ed. by Race, Alan & Hedges, Paul M. London: SMC Press, 4–16.

2008b Interfaith Dialogue: Religious Accountability between Strangeness and Resonance. – Christian Approaches to Other Faiths. Ed. by Race, Alan & Hedges, Paul M. London: SMC Press, 155–172.

Riesenhuber, Klaus

2010-2014 Kirjeenvaihto Raimo Kuismasen kanssa. Tutkimuksen tekijän hallussa.

- Ristin Johannes
 1983. Pimeä yö. Johdanto, suomennos, selitykset. Seppo A. Teinonen. Helsinki: Kirjaneliö.
 1984. Elävä rakkauden liekki. Suomennos Seppo A. Teinonen. Jyväskylä: Kirjapaja.
- Rixon, Gordon
 2001 Bernard Lonergan and mysticism. – *Theological Studies* 62/3, 479–497.
- Rothberg, Donald
 1990 Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism. – *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*. Ed. by Robert K. C. Forman. New York: Oxford University Press Forman, 163–210.
- Roy, Louis, O.P
 2003 Mystical Consciousness. Western Perspectives and Dialogue with Japanese Thinkers. Albany: State University of New York Press.
- Ryan, Mary Philip, O.P.
 1972 Christian Zen. [Review.] – *Worship* 46/10, 630–632.
- Ruokanen, Miikka
 1992 The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions According to the Second Vatican Council. *Studies in Christian Mission*. Vol 7. Leiden: E. J. Brill
 2003 Katolisen uskontoteologian pääkohdat. – *Teologia uskontojen maailmassa*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 81. Toim. Pekka Y. Hiltunen. Jyväskylä: Gummerus, 180–208.
- Sarao, K. T. S.
 2004 Anātman/Ātman (No-Self/Self). – *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. 1. Ed. by Robert E. Buswell, Jr. New York: Macmillan Reference USA, 18–20.
- Schlütter, Morten
 2004 Kōan. – *Encyclopedia of Buddhism*. Vol 1. Ed. by Robert E. Buswell, Jr. New York: Macmillan Reference USA, 426–429.
- Schmidt-Leukel, Perry & Thomas Josef Götz, OSB & Gerhard Köberlin (eds.)
 2001 Buddhist Perceptions of Jesus. Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies (St. Ottilien 1999). St. Ottilien: EOS-Verlag Erzabtei.
- Schmidt-Leukel, Perry (ed.)
 2005 Buddhism and Christianity in Dialogue. The Gerald Weisfeld Lectures 2004. Norwich: SCM Press.
 2008a Buddhist Attitudes to Other Religions. St. Ottilien: EOS Editions.
- Schmidt-Leukel, Perry
 2006 Understanding Buddhism. Understanding Faith Series. Series editor prof. Frank Whaling. Edinburgh: Dunedin Academic Press.
 2008b Pluralism: How to Appreciate Religious Diversity Theologically – Christian Approaches to Other Faiths. Ed. by Race, Alan & Hedges, Paul M. London: SMC Press, 85–110.
- Schopen, Gregory
 2003 Mahāyāna. – *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. 2. Ed. by Robert E. Buswell, Jr. Macmillan Reference USA, 492–499.
- Seager, Richard Hughes
 2012 Buddhism in America. Revised and expanded edition. New York: Columbia University Press.
- Sells, Michael A.
 1994 Mystical Languages of Unsayings. Chicago: The University of Chicago Press.
- Selvanayagam, Israel
 2008 Waters of life and Indian cups: Protestant attempts at theologizing in India. – *Christian Theology in Asia*. Ed. by Sebastian C. H. Kim. Cambridge: Cambridge University Press, 41–70.
- Sharf, Robert H.
 1995 Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience. – *Numen* 42/3, 228–283.

- 2005 Suzuki, D. T. – *Encyclopedia of Religion*. 2nd. ed. Vol.13. Detroit: Macmillan Reference USA, 8884–8887.
- Short, Larry
- 1995 *Mysticism, Mediation, and the Non-Linguistic* – *Journal of the American Academy of Religion*. Vol 63/4, 659–675.
- Sievers, Peppi
- 2016 *Uskonollisten ja hengellisten kysymysten käsittely suomalaisissa psykoterapioissa*. Publications of the University of Eastern Finland. Dissertations in Education, Humanities, and Theology. 89. Itä-Suomen yliopisto.
- Sims, Bennett J.
- 1979 *The Inner Eye of Love*. [Review.] – *Theology Today* 36, 268–270.
- Skilton, Andrew (Dharmacari Sthiramati)
- 1997 *A Concise History of Buddhism*. Second Edition. Birmingham: Windhorse Publications. [1994]
- Skorupski, Tadeusz
- 2005 *Prajñā*. – *Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. Vol. 11. Ed. by Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference USA, 7356–7360.
- Smith, Bardwell
- 1982 *The Mirror Mind: Spirituality and Transformation*. [Review.] – *Journal of the American Academy of Religion* 50/2, 320–321.
- Smith, Huston
- 1972 *The Still Point: Reflections on Zen and Christian Mysticism*. By William Johnston. [Review.] – *Journal of Ecumenical Studies* 9/1, 132–133.
- Smith, Wilfred Cantwell
- 1998 *Faith and Belief: The Difference Between them*. Oxford: Oneworld.
- So Yuen-tai
- 2001 論莊士敦的靈修神學 – 基督教與佛教對話的個案討論 蘇遠泰. The spirituality of William Johnston: A case study of Buddhist-Christian dialogue. The Chinese University of Hong Kong. CGST Journal no 30 Ja 2001, 109–131.
- Song, Sung Jin
- 1993 *Saved through Jesus Christ: An essay in constructive Christian soteriology written out of dialogue with "The Awakening of Faith in Mahayana"*. Diss. Southern Methodist University.
- Sottocornola, Franco & De Giorgi, Maria A.
- 2010 *A Christian–Catholic Appraisal of Buddhism – Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study*. Ed. by Becker, Karl J. & Morali, Ilaria; with Maurice Borrmans and Gavin D'Costa. Faith Meets Faith Series. Maryknoll: Orbis Books, 443–458.
- Spae, Joseph J., C.I.C.M.
- 1980 *Buddhist-Christian Empathy*. Chicago: The Chicago Institute of Theology and Culture.
- Stace, W. T.
- 1960 *Mysticism and Philosophy*. London: The Macmillan Press Ltd.
- Strange, David
- 2008 *Exclusivisms: "Indeed Their Rock is Not like Our Rock"*. – *Christian Approaches to Other Faiths*. Ed. by Race, Alan & Hedges, Paul M. London: SMC Press, 36–62.
- Streng, Frederick J.
- 2005 *Śūnyam and Śūnyatā* – *Encyclopedia of religion*. 2nd ed. Vol. 13. Ed. by Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference USA, 8855–8860.
- Strong, John S.
- 2002 *Buddha. Elämä ja teot*. Suom. Virpi Hämeen-Anttila. Helsinki: Art House.
- Studstill, Randall
- 2005 *The Unity of Mystical Traditions: The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism*. Leiden: Brill.

- Sugirtharajah, R. S., (ed.)
 1999 Asian Faces of Jesus. Faith and Cultures Series. Maryknoll: Orbis Books.
- Sumner, George R.
 2004 The First and the Last. The Claim of Jesus Christ and the Claims of Other Religious Traditions. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Suzuki, Daisetz Teitarō.
 1949 Essays in Zen Buddhism. First Series. New York: Grove Press.
 1957 Mysticism, Christian and Buddhist. The Eastern and Western Way. New York: Harper & Row.
 1971 What is the "I"? – The Eastern Buddhist 4/1, 13-27.
- Suzuki, Daisetz & Ueda, Shizuteru
 1973 The Sayings of Rinzai: A Conversation between Suzuki, Daisetz & Ueda Shizuteru. – The Eastern Buddhist 6/1 May, 92–110.
- Taves, Ann
 2005 Religious Experience. – Encyclopedia of Religion. 2nd ed. Vol. 11. Ed. by Lindsay Jones. Detroit. Macmillan Reference, 7736–7750.
- Teahan, John F.
 1981 William Johnston's writings on mysticism: analysis and critique. – Studia Mystica 4 Sum 1981, 63–73.
 1983 The Mirror Mind: Spirituality and Transformation by William Johnston. [Review.] – The Journal of Religion 63/3, 331–332.
- Thangaraj, M. Thomas
 2001 Arise, My Love... (Book Review). – Merton Annual, 14, 273–274.
 2008 Religious pluralism, dialogue and Asian Christian responses – Christian Theology in Asia. Ed. by Sebastian C. H. Kim. Cambridge: Cambridge University Press, 157–178.
- Thelle, Notto R.
 1984 Religious Pluralism: The Japanese Case. – Inter-Religio 6 Fall, 60–65.
 1987 Buddhism and Christianity in Japan. From Conflict to Dialogue, 1854–1899. Honolulu: University of Hawai'i Press.
 2010 Who Can Stop the Wind? Travels in the Borderland Between East and West. Transl. by Brian McNeil. Collegeville: Liturgical Press.
- Thometz, Joseph Michael
 2002 Speaking With And Away: A Buddhist-Christian Meta-Dialogue. Diss. Berkeley.
 2006 Speaking With and Away: What the Aporia of Ineffability Has to Say for Buddhist-Christian Dialogue. – Buddhist-Christian Studies 26. University of Hawai'i Press, 119–137.
- Thompson, David M.
 2008 Introduction: mapping Asian Christianity in the context of world Christianity – Christian Theology in Asia. Ed. by Sebastian C. H. Kim. Cambridge: Cambridge University Press, 3–21.
- Thompson, William M.
 2000 Fusing Horizons. Arise, My Love. Mysticism for a New Era. [Review.] – America Oct 28, 28–29.
- Thurston, Bonnie Bowman
 1985 The Conquered Self: Emptiness and God in a Buddhist-Christian Dialogue. – Japanese Journal of Religious Studies, December 12/4, 343–353.
- Tracy, David
 1970 Method as Foundation for Theology: Bernard Lonergan's Option. – The Journal of Religion 50/3, 292–318.
- Tsuchiya, Kiyoshi
 2005 Human Existence in Buddhism and Christianity: A Buddhist Perspective. – Buddhism and Christianity in Dialogue. The Gerald Weisfeld Lectures 2004. Ed. by Perry Schmidt-Leukel. Norwich: SCM Press, 53–76.

- Turner, Denys
 1995 The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuske, Joerg
 2016 The Concept of Emotion in Classical Indian Philosophy. – The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Fall 2016 Edition. Ed. by Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/concept-emotion-india/>. Viitattu 9.10.2016.
- Tweed, Thomas A.
 2002 Who is a Buddhist? Night-Stand Buddhists and Other Creatures. – Westward Dharma. Buddhism beyond Asia. Ed. by Prebish, Charles S. & Baumann, Martin. Berkeley: University of California Press, 17–33.
- Ueda, Shizuteru
 1976 A Response to Rev. Kadowaki. – The Eastern Buddhist 9/1 May, 122–123.
 1982a "Nothingness" in Meister Eckhart and Zen Buddhism. With Particular Reference to the Borderline of Philosophy and Theology. – The Buddha Eye. An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries. Ed. by Frederick Franck. New York: World Wisdom. 2004, 157–169.
 1982b Emptiness and Fullness: Śūnyatā in Mahāyāna Buddhism. – The Eastern Buddhist 15/1 Spr, 9–37.
 1983a Ascent and Descent. Zen Buddhism in Comparison with Meister Eckhart. Part One. Transl. by James W. Heisig. – The Eastern Buddhist 16/1 Spr 1983, 52–73.
 1983b Ascent and Descent. Zen Buddhism in Comparison with Meister Eckhart. Part Two. Transl. by Ian Astley and James W. Heisig. – The Eastern Buddhist 16/2 Aut 1983, 72–91.
 1989 The Zen Buddhist Experience of the Truly Beautiful. – The Eastern Buddhist 22/1, 1–36.
 1993 Silence and Words in Zen Buddhism. – Diogenes, No. 170, vol 43/2, 1995, 1–21.
 1994 The Practice of Zen. – The Eastern Buddhist 27/1, 10–29.
 2001 Jesus in Contemporary Japanese Zen. With Special Regards to Keiji Nishitani. – Buddhist Perceptions of Jesus. Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies (St. Ottilien 1999). Ed. by Schmidt-Leukel, Perry & Thomas Josef Götz OSB & Gerhard Köberlin. St. Ottilien: EOS Verlag Erzabtei, 42–58.
- Underwood, Frederic B.
 2005 Meditation. – Encyclopedia of Religion. 2nd ed. Vol. 9. Ed. by Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference USA, 5816–5822.
- Urban, Hugh B.
 2005 Kundalinī. – Encyclopedia of Religion. 2nd ed. Vol. 8. Ed. by Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference USA, 5266–5267.
- Varga, Somogy & Guignon, Charles
 2017 Authenticity. – The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Fall 2017 Edition. Ed. by Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/authenticity/>. Viitattu 9.10.2016.
- Vasko, Timo
 1993 LML:n uskontoteologinen työskentely 1962–1997. – Teologinen Aikakauskirja 1993 6, 557–559.
- Vaticanum II
 1964–1966 Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones, Decreta, Declarationes. Cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II.
 Gaudium et Spes. Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis.
 Lumen Gentium. Constitutio dogmatica De Ecclesia.
 Nostra Aetate. Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas.

- Vélez de Cea, Abraham
 2006 A New Direction for Comparative Studies of Buddhists and Christians: Evidence from Nāgārjuna and John of the Cross. – *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 26, 139–155.
- Wells, Harry Lee
 1988 The Problem of the Phenomenal Self: A Study of the Buddhist Doctrine of *Anattā* with Specific Regard to Buddhist-Christian Dialogue. Diss. Southern Baptist Theological Seminary, Louisville.
- Westerhoff, Jan
 2009 Nāgārjuna's Madhyamaka. A Philosophical Introduction. Oxford: Oxford University Press.
- Willemen, Charles
 2004 Dharma and Dharmas. – *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. 1. Ed. by Robert E. Buswell, Jr. New York: Macmillan Reference USA, 217–224.
- Williams, Janet P.
 2000 Denying Divinity. Apophasis in the Patristic Christian and Soto Zen Buddhist Traditions. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Paul
 1989 Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations. London: Routledge.
 2004 Aquinas Meets the Buddhists: Prolegomenon to an Authentically Thomas-ist Basis for Dialogue. – *Modern Theology* 20:1, 91–121.
 2011 Catholicism and Buddhism. – *The Catholic Church and the World Religions. A Theological and Phenomenological Account*. Ed. by Gavin D'Costa. London: T&T Clark International, 141–177.
- Williams, Thomas D. & Bengtsson, Jan Olof
 2016 Personalism – The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Summer 2016 Edition. Ed. by Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/personalism/>. Viitattu 9.10.2016
- Worcester, Thomas (ed.)
 2008a The Cambridge Companion to the Jesuits. Cambridge: Cambridge University Press.
 Worcester, Thomas
 2008b Jesuit theological discourse since Vatican II. – *The Cambridge Companion to the Jesuits*. Ed. by Thomas Worcester. Cambridge: Cambridge University Press, 319–327.
- Yagi, Seiichi & Swidler, Leonard
 1990 A Bridge to Buddhist-Christian Dialogue. New Jersey: Paulist Press.
- Yong, Amos
 2012 The Cosmic Breath. – *Spirit and Nature in the Christianity-Buddhism-Science Trialogue. Philosophical Studies in Science and Religion*. Vol. 4. Leiden: Brill.
- Yu, Chai-Shin
 1973 Christian Zen by William Johnston. [Review.] – *Journal of the American Academy of Religion* 41/4, 674, 676.
- Yusa, Michiko
 2005 Paradox and Riddles – *Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. Vol. 10. Ed. by Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference USA, 6986–6992.
- Zinnbauer, Brian J
 1997 Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy. – *Journal for the Scientific Study of Religion* 36/4, 549–564.
- Zyniewicz, Matthew Charles
 2000 The Interreligious Dialogue between Thomas Merton and D. T. Suzuki. Diss. The University of Notre Dame, Indiana.
- Åmell, Katrin, Sr O.P.
 1992 ”Katolsk zen”. Rapport från ett fältstudium 1986–87 om zenmeditation bland katoliker i Japan. Teologie licentiatavhandling i Missionsvetenskap. Teologiska fakulteten. Uppsala Universitet.

- 2003 Application of Buddhist Praxis in Christianity. – Current Dialogue 42, December 2003. Myös <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd42-03f.html>. Viitattu 21.6.2012.
- 2008 Contemplation et dialogue: Quelques exemples de dialogue entre spiritualités après le concile Vatican II. Uppsala: Swedish Institute of Missionary Research. Diss. Uppsala: Uppsala University.
- 2009 What can Christians learn from Zen? – Current Dialogue 51, December 2011, 70–72.